

Martta vai Maria? Aktiivisen ja kontemplatiivisen välinen suhde Mestari Eckhartin mystiikanteologiassa.

Konsta Korhonen
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2009

SISÄLLYS

1. Johdanto.....	2
1.1 Tutkielman tarkoitus	2
1.2 Metodi ja lähteet	4
1.3 Aikaisempi tutkimus ja tutkielman kulku	5
2. Aktiivisuus ja kontemplaatio käsitteinä.....	9
3. Mestari Eckhartin elämä ja mystiikanteologia	16
3.1 Eckhart – lesemeister ja lebemeister.....	16
3.2 Eckhartin mystiikanteologian erityispiirteet.....	25
3.2.1 Uusplatonilainen lähtemisen ja paluun metafysiikka	26
3.2.2 Dialektinen todellisuuskuva: esse formale – esse virtuale	31
3.2.3 Grunt Eckhartin ykseysfilosofian yläkäsitteenä	36
4. Martta-Maria -kertomus.....	41
4.1 Lk.10:38–42 eksegeettinen analyysi.....	41
4.2 Perikoopin tulkintahistoria Eckhartiin asti	46
5. Saarnan Pr. 86 analyysi	55
5.1 Miksi Martta on Mariaa ylistettävämpi	56
5.2 Martta ja uudennainen aktiivisuus.....	67
6. Saarnan Pr. 2 analyysi.....	73
6.1 Millaista on todellinen neitsyys?	73
6.2 Pojan syntyminen sielussa	80
6.3 Sielun ja Jumalan ykseys perustassa.....	86
7. Loppukatsaus	92
Lähteet ja kirjallisuus.....	99
Lähteet	99
Apuneuvot.....	99
Kirjallisuus.....	100

1. Johdanto

1.1 Tutkielman tarkoitus

Tämän tutkielman tarkoitus on selvittää millainen suhde käsitteiden ”aktiivinen” ja ”kontemplatiivinen” välillä vallitsee 1200- ja 1300-lukujen taitteessa eläneen saksalaisen teologin Mestari Eckhartin mystiikanteologiassa. Lisäksi on tarkoitus selvittää mitä tuon suhteen kautta on mahdollista paljastaa Eckhartin mystiikan-teologiasta laajemmin. Dominikaanisääntökuntaan kuulunut Mestari Eckhart oli aikansa oppineimpia henkilöitä, mutta saavutti mainetta myös suosittuna saarnaa-jana ja hengellisenä ohjaajana. Hänen omalaatuisten opetuksensa sisältö ja muoto joutuivat kuitenkin kirkollisen tutkinnan kohteeksi ja osa siitä tuomittiin lopulta harhaoppiseksi. Mestari Eckhartin ajatukset ja kirjoitukset eivät kuitenkaan kokoaan hävinneet, vaan säilyivät – ainakin osittain – hänestä innostuneissa piireissä. 1800-luvun lopulla hänet löydettiin jälleen ja sen jälkeen Eckhartin elämä ja ajat-telu ovat saaneet taas ansaitsemaansa huomiota.

Kriittinen tutkimus on sittemmin paljastanut, että Mestari Eckhartin asema yhtenä aikansa merkityksellisimmistä teologeista on kiistämätön. Hänen säily-neestä tuotannostaan voidaan nostaa esiin ainakin yksi keskeinen motiivi: välittää ihmisille näkökulma todellisuuteen, jossa ihminen luotuna olentona on olemassa-olonsa syvimmällä tasolla aina samaa todellisuutta Jumalan kanssa. Tuohon ole-misen perustaan (grunt) murtautumiseksi (durchbrechen) ihmisen on opittava elämään ilman tavoitteellisuutta ja laskelmointia (âne war umbe). Luopuminen (abegescheidenheit, gelâzenheit) suorittamisesta, esineellistävästä jumala-puheesta sekä lopulta myös omasta minuudesta, johtaa Eckhartin mukaan puoles-taan Pojan syntymiseen (geburt) sielussa, joka on samaa ikuista syntymistä, jossa Isä jatkuvasti synnyttää Poikansa. Tästä näkökulmasta käsin Eckhart esittää oman tulkintansa myös aktiivisuuden ja kontemplaation välisestä suhteesta.

Kysymys siitä miten aktiivisuuden ja kontemplaation välinen suhde tulisi ymmärtää kristinuskossa – josta yhden olennaisen osan mystiikka muodostaa – on ollut keskeinen läpi sen historian. Käsitteet *vita activa* ja *vita contemplativa* ovat peräisin kreikkalaisesta filosofiasta ja erityisesti siitä miten tavallisen kreikkalai-sen kaupunkivaltion kansalaisen elämä (bios praktikos) oli sovitettavissa yhteen filosofin totuutta etsivän elämän (bios theorētikos) kanssa.¹ Kristinuskon konteks-tissa niiden avulla on yritetty jäsentää sitä jännitettä, joka vallitsee toisaalta lä-

¹ Tarkemmin käsitteiden historiasta antiikista moderniin aikaan ks. Lobkowics 1967.

himmäisen palvelemiseen ja kristillisissä hyveissä edistymiseen pyrkivän toiminnan, sekä toisaalta toiminnasta luopuvan, passiiviseen ja välittömään Jumalan läsnäolon kokemiseen² pyrkivän elämän välillä. Mestari Eckhart tulkitsi niiden suhdetta, jos ei täysin uudella, niin ainakin hyvin omaperäisellä tavalla, ja on siksi mielekäs ja mielenkiintoinen tutkimuskohde. Eckhart on myös ollut yksi teologianhistorian kiistellyimmistä henkilöistä joka herättää kiinnostusta ja keskustelua vielä tänäkin päivänä.

Aktiivisen ja kontemplatiivisen välisen suhteen *locus classicus* on Luukkaan evankeliumista löytyvä kertomus Martasta ja Mariasta (Lk.10:38–42), jossa Martta palvelee vieraita, kun taas hänen sisarensa Maria istuu Jeesuksen jalkojen juuressa kuuntelemissa tämän sanoja. Martan on perinteisesti tulkittu edustavan aktiivista ja Marian kontemplatiivista elämää. Edelleen, tulkintahistoriassa on yleensä pidetty Mariaa sisaruksista edistyneempänä ja ihailtavampana. Mestari Eckhart käänsi kuitenkin Martta-Maria -kertomuksen asetelman pääläelleen. Vaikka hän ei ollut ensimmäinen, joka kyseenalaisti Marian aseman Marttaa edistyneempänä, on hänen tulkintansa silti omalaatuisin ja selkein Marttaa suosivista tulkinnoista. Tutkimustehtävää on näin ollen luontevaa lähestyä analysoimalla juuri Eckhartin Lk.10:38–42 käsitteleviä saarnoja, jotka ovat osa hänen kansankielistä³ tuotantoaan.

Tutkimusaiheen ja -kohteen valintaan on vaikuttanut mm. mahdollisuus lukea Eckhartin saarnoja ensimmäistä kertaa suomeksi. Kai Pihlajamaan Eckhartin kansankielisistä saarnoista laatima käännös (Mestari Eckhart – Sielun syvyys⁴) kertoo osaltaan viime vuosikymmeninä kukoistaneesta Eckhart-innostuksesta. Varsinainen kriittinen Eckhart-tutkimus on päässyt kunnolla käyntiin vasta vii-

² On ehkä tarpeellista todeta, että sanoihin ”kokemus” ja ”kokeminen” (lat. *experientia* johdannaisineen) liittyy joitain ongelmia sen kuvailemisessa, mitä kontemplaatioissa on tarkoitus ”tapahtua”. Esimerkiksi arvostettu kristillisen spiritualiteetin ja mystiikan tutkija Bernard McGinn kritisoi käsitettä ”mystinen kokemus” siitä, että se pitää sisällään ongelmallisia viittauksia tuntemiseen tai aistihavaintoihin. McGinnin mielestä käyttökelpoisempi termi olisi ”mystinen tietoisuus” (*mystical consciousness*), koska ”tietoisuus” (*conscientia*) viittaisi paremmin koko siihen monimutkaiseen prosessiin, jonka osia [aisti]kokemukset, niiden käsitteellinen ymmärtäminen ja hyväksyminen, sekä niihin kiintyminen ja niiden pohjalta päätösten tekeminen ovat (McGinn 2008, 44–63). Tässä työssä ei tulla käyttämään johdonmukaisesti mitään yhtä termiä, mutta sanaa ”kokemus” olisi hyvä pyrkiä ymmärtämään mahdollisimman laajasti.

³ Eckhartin kulttuuriympäristön kansankieli tunnetaan kielitieteessä nimellä keskiyläsaksa (*Mittelhochdeutsch*, Middle High German). Yläsaksaa määrittää 600- ja 700-lukujen aikana tapahtunut nk. 2. äänteensiirto, jossa konsonantit *p*, *t* ja *k* muuttuivat muotoon *pf/f*, *ts/s*, ja *ch*. Esimerkiksi *appel* > *apfel* 'omena', *water* > *wasser* 'vesi', *ik* > *ich* 'minä'. Tätä muutosta ei tapahtunut alaksaksassa, kuten ei myöskään englannin tai hollannin kielissä (Sainio 2009, 477). Termi *keskiyläsaksa* viittaa puolestaan kehitysvaiheeseen (1050–1350) muinaisyläsaksan ja uusyläsaksan välissä. Uusyläsaksa syrjäytti myöhemmin muut vanhat murteet ja siitä kehittyi vähitellen nykyaksa. Keskiyläsaksan eri muotoja käytettiin nykyisen Keski- ja Etelä-Saksan alueilla (Hakkarainen 2009, 66–69).

⁴ Pihlajamaa 2009.

meisten viidenkymmenen vuoden aikana, kun hänen tuotantonsa kriittinen laitos on vaihteittain valmistunut. Vaikka Eckhart-tutkimuksen perinteet ovat vahvasti Saksassa sekä Ranskassa, on hänestä tehty korkealaatuista tutkimusta myös angloamerikkalaisessa maailmassa. Pääpaino tässä tutkielmassa tulee olemaan jälkimmäisessä.

Mestari Eckhart ja erityisesti tutkielman aihe ovat mielestäni innostavia tutkimuskohteita myös siitä syystä, että kun länsimaissa 1900-luvun loppupuolella alkanut uusi kiinnostus new age -uskonnollisuutta ja samalla myös kristillistä kontemplatiivista elämäntapaa kohtaan jatkuu voimakkaana, on kysymys aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteesta noussut yhä ajankohtaisemmaksi.⁵ On selvää, että yksipuolisesti sisäisyyttä ja mietiskelyä korostavat kristillisetkin tulkinnat saavat osakseen – mielestäni täysin aiheellistakin – kritiikkiä kristillistä etiikkaa ja karitatiivista työtä korostavilta suunnilta. Koska kysymys on kuitenkin yhtä vanha kuin kristinusko itse, on mahdollisten vastausten etsiminen mielekkäintä aloittaa juuri katsomalla mitä asiasta on sanottu aikaisemmin. Mestari Eckhartilla onkin tarjottavanaan mielestäni hedelmällisiä ja joka tapauksessa mielenkiintoisia näkökulmia tuohon haastavaan kysymykseen.

1.2 Metodi ja lähteet

Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi. Erittelemällä ja analysoimalla saarnojen keskeiset käsitteet on mahdollista päästä käsiksi Eckhartin ajattelun jäsentäviin periaatteisiin. On esimerkiksi selvää, että uusplatonismin käsitteet, sekä siihen kuuluva lähtemisen ja paluun dynamiikka ovat keskeisiä Eckhartin ajattelussa. Mielenkiintoista asiassa on kuitenkin mm. se, että Eckhart kuului dominikaanisen sääntökunnan korkeimpiin oppineisiin; sääntökunnan jossa suosiota nautti erityisesti uudelleen löydetty Aristoteleen filosofia. Analysoimalla Eckhartin käyttämiä käsitteitä voidaan saada parempi käsitys siitä, miten hän hahmottaa aktiivisen ja kontemplatiivisen sisällöt ja suhteen.

Oman haasteensa Eckhartin ymmärtämiselle asettavat hänen käyttämänsä argumentaatio ja kieli. Eckhart pyrki tietoisesti rikkomaan kuulijoidensa ennakkokäsityksiä kielellä, joka oli klassisten kristillisten oppien näkökulmasta vähintäänkin yllättävää.⁶ Vaikka nykytutkimuksen valossa on selvää, että Eckhartin

⁵ Uuden uskonnollisuuden muodoista ks. Heelas & Woodhead 2005 tai tiiviimmin Houtman & Aupers 2007, 305–320.

⁶ Yllättävältä voi kuulostaa esimerkiksi seuraava ote eräästä Eckhartin saarnasta: "Isä synnyttää Poikansa lakkaamatta, ja lisäksi minä sanon: hän synnyttää minut Poikanaan ja tuona samana Poi-

kuolemansa jälkeen saama harhaoppisuustuomio perustui joko tarkoitushakuiseen tulkintaan tai sen epäonnistumiseen, ei itse epäilysten syntymisen pitäisi silti yllättää hänen saarnojensa lukijaa. Eckhartin tekstien ymmärtämiseksi on siis avattava myös hänen käsitystään kielen merkityksestä ja sen rajoista Jumalasta puhuttaessa. Saarnojen yhteydessä on otettava kantaa myös hänen eksegeettiseen metodiinsa.

Päälähteinä ovat Eckhartin saksankieliset saarnat, joista tarkemmin analysoidaan Martta-Maria -kertomusta käsitteleviä saarnoja 2 ja 86. Numerointi perustuu Eckhartin töiden kriittiseen editioon *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft* (Stuttgart&Berlin: Kohlhammer, 1936). Nimensä mukaan kriittinen laitos jakautuu kahteen osaan: Eckhartin latinankielisiin kirjoituksiin (*lateinischen Werke*, tästä lähtien LW), sekä saksankielisiin kirjoituksiin (*deutschen Werke*, tästä lähtien DW). Teksteihin viitataan mainitsemalla saarnan numero, kriittisen laitoksen osa, sivunumero, sekä suorissa lainauksissa rivinumerot [esim. Pr. 86 (DW 3:482.17–483.1)]. Toissijaisina lähteinä ovat muut Eckhartin kirjoitukset niiltä osin, kuin ne liittyvät käsiteltäviin teemoihin. Martta-Maria -kertomuksen tulkintahistoriaa käsittelevässä luvussa lähteinä käytetään osittain *Patrologia Latina* (PL) ja *Acta Sanctorum* (AS) tietokantoja. PL:aan viitataan mainitsemalla kirjoittajan, teoksen nimen, mahdollisen kirjan, luvun ja kappaleen numeroiden jälkeen suluissa tietokanta, laitoksen osa ja tunnistenumero(t), esim. Gregorius Suuri, *Homiliarum in Ezechielem*, II, 2, 9 (PL, 76, 0953C–0953D). AS:iin viitataan mainitsemalla pyhimyksen muistopäivän päivämäärä, mahdollinen teoksen numero ja sivunumerot, esim. AS, 22.7, V, 188–225.

1.3 Aikaisempi tutkimus ja tutkielman kulku

Eckhart-tutkimuksen juuret ovat saksalaisessa romantiikassa ja idealismissa 1700-luvun lopulta.⁷ Valistuksen yksipuolinen rationaalisuuden korostaminen herätti 1700-luvun lopulla kiinnostuksen ihmiselämän emotionaaliseen ja henkiseen puoleen. Saksalaisen romantiikan intellektuaaliset johtohahmot Gottfried Herder (1744–1803), Friedrich Schlegel (1772–1829) ja hänen veljensä August Wilhelm Schlegel (1767–1845), ryhtyivät etsimään Saksan ”kansallista henkeä” ja identi-

kana. Sanon lisäksi: hän ei synnytä minua ainoastaan Poikanaan, vaan hän synnyttää minut itsenäni ja itsensä minuna ja minut hänen olemisenaan ja hänen luontonaan." Pr.6 (DW 1:109.7–10).

⁷ Eckhart -tutkimuksen historian osalta tukeudutaan ensisijaisesti Oliver Daviesin yleisesitykseen aiheesta (Davies 1991, 11–21). Kattavampi kuvaus Eckhart tutkimuksen varhaisvaiheista on Degenhardt 1967. Eckhart tutkimuksen myöhemmistä vaiheista ks. Largier 1995, 29–98 ja Largier 1998, 147–167.

teettiä. Heidän kiinnostuksena kansanrunoutta ja myöhäiskeskiajan hurskauskirjallisuutta kohtaan johti lopulta myös Mestari Eckhartin kirjoitusten löytymiseen. Eckhartin harhaoppisuustuomion jälkeen hänen kirjoituksensa olivat ajautuneet laajalti unohduksiin ja olivat säilyneet lähinnä yksityishenkilöiden käytössä.⁸

Vaikka romantiikan kiinnostus Saksan menneisyyteen onkin yksi syy Eckhartin uudelleenlöytymiseen, Eckhart-tutkimus sai kuitenkin varsinaisen käyttövoimansa toiselta suunnalta. Eckhart joutui nimittäin pelinappulaksi filosofisessa kontroverssissa, jonka saksalainen idealismi ja erityisesti Friedrich Hegel (1770–1831) 1800-luvulla aiheuttivat. Hegel pyrki absoluuttisen idealismin filosofiasaan yhdistämään teoriansa Maailmanhengestä (Weltgeist) kristinuskon ilmoitus-totuuksien kanssa ja haki väitteilleen tukea mm. Eckhartista. Hegelin pyrkimykset nähtiin joidenkin protestanttisten oppineiden puolelta hyökkäyksenä uskoa vastaan ja niinpä ensimmäinen laajempi Eckhart-tutkimus on peräisin protestanttiselta Carl Schmidtiltä vuodelta 1839. Siinä Schmidt argumentoi, että vaikka Eckhart oli ainutlaatuinen älykkö, hän oli myös läpeensä panteisti, eikä hänen opetuksiaan voinut – Hegelin tavoin – mitenkään yhdistää kristilliseen uskoon. Ingeborg Degenhardtin mukaan Eckhart-tutkimus onkin enemmän velkaa saksalaisen idealismin aiheuttamalle polemiikille kuin romantiikan innostukselle menneisyyttä kohtaan.⁹

Vuonna 1857 saksalainen kirjallisuudentutkija Franz Pfeiffer (1815–1868) julkaisi Eckhartin kirjoitusten ensimmäisen modernin laitoksen *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts – Zum erstenmal herausgegeben von Franz Pfeiffer*. Vaikka sen laatu onkin myöhemmin kyseenalaistettu, se antoi kuitenkin lähtölaukauksen kriittiselle Eckhart-tutkimukselle. 1800-luvun Eckhart-tutkimuksessa oltiin kiinnostuneita Eckhartin skolastiikan vastaisista puolista, hänen vaikutuksesta Lutheriin, mutta erityisesti hänen mahdollisesta panteismistaan ja väitteistä joiden mukaan Eckhart edustaisi spiritualiteettia, joka on vapaa kaikista dogmaattisista väitelauseista ja yhteyksistä kirkkoinstituutioon. Kaksi jälkimmäistä aihetta ovat Degenhardtin mukaan säilyttäneet arvonsa 1900-luvun loppuun asti, koska niillä on ollut tilausta aikamme sekulaaristen virtausten vuoksi.¹⁰ Roomalaiskatolisessa Eckhart-tutkimuksessa korjattiin joitain protestanttisten tutkijoiden yksipuolisia tulkintoja ja asetettiin Eckhart oikeaan kontekstiin osaksi skolastista ja tomistista traditiota; siinäkin langettiin kuitenkin yksipuolisuuteen, kun katoli-

⁸ Davies 1991, 11.

⁹ Davies 1991, 12–13; Degenhardt 1967, 131.

¹⁰ Degenhardt 1967, 182.

sen Eckhart-tutkimuksen johtohahmo Heinrich Seuse Denifle (1844–1905) tuomitsi Eckhartin lopulta vain "keskinkertaiseksi Tuomaan oppilaaksi".¹¹

1900-luvulla Eckhartia käytettiin jälleen kerran välineenä hänelle itselleen vieraiden motiivien ajamiseksi, kun hänen ajatuksensa valjastettiin Saksan kansallissosialistisen propagandan käyttöön. Samaan aikaan saavutettiin kuitenkin myös edistystä, kun uusien tutkimusten myötä myös roomalaiskatolisten tutkijoiden joukosta alkoi kuulua ääniä, jotka puolustivat Eckhartin oikeaoppisuutta. Protestanttien tutkijoiden keskuudessa polemiikkia aiheuttivat toisaalta tulkinnot, joissa Eckhart haluttiin nähdä jonkinlaisena "proto-reformaattorina" ja toisaalta tulkinnot joiden mukaan Eckhartin edustama unio-mystiikka oli kristinuskolle täysin vieras. Kontroverssi oli omiaan lisäämään innostusta Eckhart-tutkimukseen ja johdatti varsinaisen kriittisen Eckhart-laitoksen laatimiseen. Joseph Koch ja Joseph Quint aloittivat kaikki Eckhartin kirjoitukset kattavan uuden kriittisen laitoksen laatimisen vuonna 1936. Se on yhä kesken ja kattaa tällä hetkellä jo 13 nidettä.¹²

Viimeisen neljäkymmenen vuoden aikana Eckhartia on lähestytty mm. uskontojen välisen dialogin näkökulmasta (erityisesti suhteessa Aasian filosofisuskonnollisiin suuntauksiin). Toisaalta tutkimuksessa on oltu kiinnostuneita erityisesti hänen mystiikanteologiansa sisällöstä ja sen suhteesta toisaalta uusplatonistiseen, toisaalta augustinolaiseen teologiaan sekä (sosiaali)etiikkaan. Myös Eckhartin paikasta kristillisen mystiikan historiassa on keskusteltu; eli siitä onko Eckhart vain *Randfigur* kristillisen mystiikan reunamilla, vai kuuluuko hänelle paikka kaikkein keskeisimpien mystikkojen rinnalla. Yksi uusimman tutkimuksen aihe on ollut Eckhartin suhde 1200- ja 1300-lukujen kuuluisiin naismystikkoihin.¹³ Kaiken kaikkiaan Eckhart-tutkimuksessa on päästy siihen pisteeseen, että villeimmistä tulkinnoista on päästy tutkijoiden enemmistön keskuudessa eroon. Eckhart on saatu asetettua omaan kontekstiinsa 1200- ja 1300-lukujen taitteeseen, skolastiikan ja saksalaisen mystiikan maisemiin. Samoin tutkimuksessa on tunnustettu Eckhartin ainutlaatuisuus kristillisenä ajattelijana ja kyseenalaistettu hänen saamansa harhaoppituomio.

¹¹ Davies 1991, 13–14.

¹² Idem, 16.

¹³ Johtavia Eckhart-tutkijoita Euroopassa ovat Daviesin mukaan olleet mm. Alois Haas, Dietmar Mieth, Vladimir Lossky, Fernand Brunner, Kurt Flasch, Niklaus Largier ja Burkhard Mojsisch. Angloamerikkalaisessa maailmassa Eckhart-kiinnostus heräsi vasta 1900-luvun puolivälin jälkeen. Keskeisiä hahmoja englanninkielisessä tutkimuksessa ovat olleet mm. Bernard McGinn, Frank Tobin, Oliver Davies, Edmund Colledge ja Reiner Schürmann (Davies 1991, 16–18). Erityis-maininnan ansaitsevat tietysti Eckhartin tuotannon kriittisen laitoksen alullepanijat Josef Quint (DW) ja Josef Koch (LW). Lista voidaan lisätä tietysti myös Davies itse, sekä sellaisia nuorempia tutkijoita kuten Amy Hollywood, Bruce Milem, Robert J. Dobie ja Hee-Sung Keel.

Tämä tutkimus etenee seuraavalla tavalla. Ennen varsinaista analyysia esitellään luvussa ensin tarkemmin Eckhartin elämää ja hänen teologisia erityispiirteitään. Eckhartin elämänvaiheiden hieman laajempi käsittely on mielestäni perusteltua, koska Eckhart on Suomessa suhteellisen tuntematon henkilö, eikä hänestä ole tehty juurikaan suomenkielistä tutkimusta. Eckhartin teologisten erityispiirteiden avaaminen on puolestaan välttämätöntä varsinaisen analyysin ymmärtämiseksi. Jälleen kerran hieman laajempi esittely on paikallaan myös siksi, että Eckhartin ajattelua ei Suomessa juurikaan tunneta. Eckhartia käsittelevän taustaluvun jälkeen esitellään tarkemmin Martta-Maria kertomusta ja sen tulkintahistoriaa ja pyritään siten asettamaan Eckhart tietyn tulkintatradition jatkumoon. Pääluvuissa 5 ja 6 Eckhartin Martta-Maria -saarnoja analysoimalla muodostetaan kuva siitä miten hän itse tulkitsi aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhdetta. Loppukatsauksessa pyritään esittämään miten Eckhart toisaalta jatkaa tiettyä tulkintatraditionta, sekä vie sen äärimmilleen ja toisaalta luo korostuksillaan myös jotain uutta. Tutkimuskysymyksen perustelemiseksi, ennen taustalukuihin siirtymistä, käsitellään luvussa 2 vielä käsitteiden "kontemplatiivisuus" ja "aktiivisuus" sisältöä, taustaa ja joitain niiden suhteeseen liittyviä kysymyksiä.

2. Aktiivisuus ja kontemplaatio käsitteinä

Ennen siirtymistä Eckhartiin ja Martta-Maria perikooppiin, on tarpeellista hieman avata sitä mistä aktiivisen (actio, praktikē) ja kontemplatiivisen (contemplatio, theōria) suhteessa on ollut kyse. Se mitä asioita niiden alueisiin tarkkaan ottaen on ajateltu kuuluvan, on monimutkainen kysymys, koska aktiivisuus ja kontemplatiivisuus ovat tarkoittaneet eri yhteyksissä hieman eri asioita. Nostan tässä esiin muutamia huomioita. Aktiivisuus ja kontemplaatio voidaan mielestäni jakaa molemmat kahteen ryhmään: käsitteet itsessään ja suhteessa toisiinsa. Erillään toisistaan käsitteet ovat selkeimmillään; aktiivisuuteen kuuluu silloin yleensä elämän arkiset, sosiaaliset, eettiset, taloudelliset ja yhteiskunnalliset kysymykset, kontemplatiivisuuteen niistä luopuminen ja Jumalan tai korkeamman Hyvän tavoittamiseen kuuluvat pyrkimykset.¹⁴ Monimutkaisemmaksi niiden suhde muuttuu, kun kysytään millainen rooli niillä on suhteessa toisiinsa. Mikä on aktiivisuuden rooli kontemplaatioon valmistavana vaiheena? Kuuluuko perinteinen nk. normaalikirkollinen [hurskaus]elämä aktiivisen vai kontemplatiivisen elämän alueisiin? Kysymys voidaan muotoilla myös näin: onko aktiivisen ja kontemplatiivisen elämänmuodon suhde vastavuoroinen tai jopa komplementaarinen? Tässä kysymyksessä vastaukset ovat vaihdelleet riippuen lähinnä tulkitsijan omasta kontekstista. Esitän seuraavassa kolme yleislinjaa.

Jo varhaisimmassa vaiheessa Platonilla (428/427eaa.–348/347eaa.) kontemplaatio edusti ihmisen korkeinta ja ainoaa todellista päämäärää. Pyrkimyksessä kontemplaatioon oli kyse tosiolevaisen ideamaailman tavoittamisesta ja partisipaatiosta siihen ihmisen korkeimman sielunkyvyn (nous) kautta. Koska Platonin mukaan kontemplaatio on paluuta moninaisuudesta ja partikulaarisuudesta takaisin kohti ykseyttä ja universaalisuutta, sitä täytyi edeltää moraalinen ja intellektuaalinen puhdistautuminen kaikesta siitä mikä ei ole hyvää (agathon) ja kau-

¹⁴ Käsite ”kontemplaatio” on ongelmallisen laaja käsite, johtuen tietysti sen pitkästä tulkinta- ja vaikutushistoriasta. Se tarkoittaa usein eri yhteyksissä hyvinkin eri asioita. Yksi mielekäs tapa lähestyä kontemplaation käsitettä voisi mielestäni olla jako kontemplaatioon kapeassa ja laajassa mielessä. Kapeassa mielessä sitä voitaisiin kuvailla tiukaksi hengelliseksi, aistilliseksi ja älylliseksi askeesiksi, jossa mieli/sielu pyritään ”puhdistamaan” tunteista, rationaalisesta ajatteluprosessista ja käsitteellistämisestä, sekä lopulta myös henkilön ”minuudesta” tahtovana ja kokevana persoonana. Tällaisen tiukemman kontemplaation päämääräksi asetetaan yleensä välitön kokemus yhtymisestä Jumalaan tai Jumalan näkeminen paljaana ja verhoamattomana (visio beatifica dei) jo maallisen vaelluksen aikana. Laajassa mielessä kontemplaatio voisi pitää sisällään ihmisen Jumalaa kohti suuntautuvan asenteen yleensä, sekä siihen liittyen niin rukouksen, pyhien tekstien meditoimisen, hengelliset harjoitukset kuin esimerkiksi teologian opiskelun. Kontemplaation määritelmästä sen käytetyimmässä kontekstissa (roomalais-katolisuus) ks. Aumann 2003, 203–209. New Catholic Encyclopedian määritelmistä saa yleensä hyvän yleiskuvan eri teemoihin, mutta luonnollisesti näkökulmia sitoo myös roomalaiskatolinen oppi.

nista (kalon). Tämä kontemplaatiota edeltävä puhdistava aktiivisuuden vaihe (katharsis, askēsis) jäi vallitsevaksi koko myöhempään tulkintahistoriaan. Platon ei kuitenkaan ollut kiinnostunut pelkästään ihmisen itseymmärryksen lisäämisestä tai tämän jumalallisesta alkuperästä tietoiseksi tulemisesta. Platonin konteksti oli kreikkalainen kaupunkivaltio ja filosofiallaan hän pyrki myös mahdollistamaan paremman yhteiskunnan. Vaikka kontemplaatio Platonille olikin arvo sinänsä ja hän myönsi, ettei sen saavuttanut ihminen helposti siitä luopuisi, oli sillä kuitenkin myös käytännöllinen päämäärä. Platonin ihannevaltiossa yhteiskuntaa olisivatkin johtaneet sellaiset henkilöt, jotka olivat saavuttaneet ideamaailman kontemplaation ja joilla olisi näin ollen todelliset mahdollisuudet tehdä aidosti hyviä ja totuudellisia päätöksiä. Platonilla voidaan siis nähdä myös eräänlainen kontemplaatiota seuraavan aktiivisuuden idea ja vuorovaikutussuhde.¹⁵

Platonin itsensä hahmotteleman kaltaista suhdetta aktiivisuuden ja kontemplaation välillä on kristillisessä kontekstissa edustanut pääasiassa nk. normaalikirkollisuus. Vastakohtana erakko- ja luostarihurskaudelle, normaalikirkollisuudessa on pyritty – ja jouduttu – etsimään mielekästä suhdetta puhtaan Jumala-suhteen sekä lähimmäisen tarpeista ja kristillisestä kasvatuksesta huolehtimisen välillä. Tässä tulkintatraditiossa, jota selkeimmin edustavat sellaiset "molempien maailmojen kansalaiset", kuten Augustinus (354–430) ja Gregorius Suuri (540–604), kontemplaation ja aktiivisuuden suhde on jännitteinen, mutta tasapainoon pyrkivä. Vaikka molemmat olivatkin sitä mieltä, että kontemplaatio on ihmisen korkein päämäärä – tosin kuten Platoninkin mukaan, se täydellistyisi vasta kuoleman jälkeen – he eivät jättäneet aktiivisuudelle pelkästään kontemplaatioon valmistavaa roolia. Koska kristillisen keerygman keskeisin käsite on rakkaus, kristitty ei heidän mukaansa voinut vetäytyä pelkkään itseriittoiseen kontemplaatioon, vaan sen hedelmien täytyi näkyä rakkauden tekoina lähimmäisiä kohtaan. Kun ottaa huomioon heidän taustansa ja kontekstinsa, näkemys on ymmärrettävä. Molemmat toimivat piispoina ja kantoivat vastuuta hiippakuntansa ihmisistä ja asioista, mutta silti he tunnustivat usein kaipaavansa luostarielämää ja kontemplatiivista hiljaisuutta, josta heidät oli tehtäviinsä kutsuttu. Esimerkiksi Gregorius Suuri piti kristillisen kilvoituksen korkeimpana muotona piispoja (praedicatores), joissa hänen

¹⁵ Louth 1981, 1–17; McGinn 1991, 24–35; Carabine 1995, 18–34.

mielestään sekä kontemplatiivinen että aktiivinen yhdistyivät esimerkillisellä tavalla.¹⁶

Toista linjaa edustavat erityisesti uusplatonistinen filosofia sekä erakko- ja luostarihurskaus. Niissä korostui voimakkaammin yksisuuntainen liike aktiivisuudesta kontemplaatioon, vaikkakaan asia ei ole aivan näin yksinkertainen, varsinkaan luostarihurskauden kohdalla. Uusplatonismin myötä Platonin tosiolevaisten ideoiden maailman yläpuolelle kohosi täydellisen transsendentti Yksi (Hen) tai Hyvä (Agathon), josta myös ideamaailman uskottiin olevan peräisin. Plotinoksen (n.204/205–270) – jota pidetään uusplatonismin isänä – kosmologiassa kaikki oleva oli virrannut ulos (emanoitunut, lat. emanare) Yhdestä tai Hyvästä, jossa kaikki oleva ja olematon on täydellisenä singulariteettina. Yhdestä oli Plotinoksen mukaan emanoitunut ikään kuin välttämättömyyden pakosta ensin intelligiibeli Nous-hypostaasi, joka vastasi Platonin ideamaailmaa. Tuosta olemassaolon rajoissa täydellisestä Nous-hypostaasista oli edelleen emanoitunut sielujen (psykhē) taso, joka myös oli aineeton ja järjellinen. Tämä oli inhimillisen subjektin kannalta olennaisin taso. Näiden alapuolella edelleen olivat järjettömät eläimet ja lopulta eloton materia. Platonin oppeja seuraten myös Plotinoksen systeemissä ihmisen perimmäinen tarkoitus oli kääntyä sielullista todellisuutta alempien asioiden parissa puuhastelemisesta kohti sitä mistä oli alun perin lähtöisin. Luopumalla systemaattisesti kaikesta siitä mikä ei ole Yhtä, lopulta myös kaikista Yhteen liitetyistä käsitteellisistä määritelmistä, ihmisen oli mahdollista tulla temmatuksi jopa Nous-hypostaasin tuolle puolelle (epekeina), Yhden sisäiseen kontemplaatioon. Tuo luopumisprosessi tunnetaan nimellä *afairesis*¹⁷. Platonista poiketen Plotinoksella ei kuitenkaan ollut aktiivisuudelle mitään toiseen suuntaan toimivaa funktiota. Samoin kuin Yksi ei voi olla täydellisyydessään kiinnostunut kuin itsestään ja olla täydellisen sisäänpäin kääntynyt, ei Yhden katselemisessakaan edistyvä ihminen voi olla – kehityksensä loppupäässä – kiinnostunut muusta kuin Yhdestä. Kontemplaatiota ei Plotinoksella seurannut soveltava aktiivisuus, ainoastaan puhdistus-

¹⁶ Aktiivisuuden ja kontemplaation suhteesta (1) Augustinuksella ks. Butler 1966, 195–210; Lobkowsics 1967, 63–68; McGinn 1991, 256–257; (2) Gregoriuksella ks. McGinn 1994, 34–36, 44, 56–59, 74–79. Vaikka edellä mainitut henkilöt rinnastetaan tässä Platonin kanssa, ei heitä ole tarkoitus leimata yksiselitteisesti platonilaisiksi. Kirkkoisät omaksuivat platonilaisesta filosofiasta toisaalta (erityisesti uusplatonilaisen) lähtemisen (processio, proodos) ja paluun (reditus, epistrophē) dynamiikan, sekä keskeiset käsitteet, mutta ne saivat osittain uudet merkitykset, kun niitä sovellettiin kristilliseen teologiaan ja kontekstiin. Platonilaisen filosofian vaikutuksesta kristinuskoon laajemmin ks. esim. Annala, 1993. Kyseiset kirkkoisät rinnastetaan tässä Platoniin erotuksena esim. Plotinuksesta ainoastaan suhteessa heidän käsitykseensä aktiivisen ja kontemplaation suhteesta. Muuten heidän filosofiset vaikutteensa ovat nimenomaan uusplatonismista, joka oli heidän välitön historiallinen kontekstinsa.

¹⁷ *Afaresis*istä tarkemmin ks. Carabine 1995, 132–135.

van aktiivisuuden uudelleen aloittaminen hetkellisestä kontemplaatiosta takaisin-putoamisen jälkeen.¹⁸

Kristillisessä luostarihurskaudessa uusplatonilaiset vaikutteet näkyvät kaikin selkeimmin. Vaikka ensimmäisten erämaahan vetäytyneiden erakkojen motiivina näyttää olleen enemmänkin kilvoittelu erityisesti pahojen voimien vastustamisessa, tuli kontemplatiivisista pyrkimyksistä myöhemmin järjestäytyneen luostarielämän varsinainen ydin. Munkit asettivat uusplatonististen filosofien tavoin korkeimmaksi tavoitteekseen Jumalan läsnäolon kokemisen ja Hänen katselemisensa kontemplatiivisessa ekstaasissa. Puhdistava aktiivisuus ja radikaali afairesis otettiin uusplatonismista lähes sellaisenaan, ainoastaan pyrkimyksen kohde ja motiivi sanoitettiin uudella tavalla. Siinä missä Yksi oli staattinen ja sisäänpäin kääntynyt, kristillisen Jumalan uskottiin inkarnaatiossa tulleen alas ja ylösnousemuksessa mahdollistanut paluun ylös takaisin Jumalan luo. Vaikka tässä tehtiinkin ero uusplatonismiin, aktiivisuuden ja kontemplaation suhde jäi silti hyvin samantyyppiseksi. Ainakin kontemplaatiota arvostettiin yleensä aktiivisuutta enemmän, vaikka aktiivisuutta pidettiin yhä kontemplaation edellytyksenä. Aktiivisen elämän arvottaminen selkeästi kontemplatiivisuuden alapuolelle näkyi kuitenkin jo luostarihurskauden lähtökohdissa; vetäytyminen pois arkisen elämän piiristä oli kannanotto ihmisen mahdollisuuksista kohdata Jumala sen piirissä. Todellinen Jumalan katseleminen oli mahdollista vain luopumalla kaikesta toiminnasta ja maallisista haluista. Koska aktiivisuus oli kuitenkin luostarihurskaudenkin puitteissa – platonilaisen rakenteen mukaisesti – yhä välttämätön kontemplaation edellytys, se sai uusia hengellisempiä merkityksiä. Evagrios Pontoslaisen¹⁹ (345–399) kolmijaon (praktikē, fisikē, theologikē) myötä aktiivisuuden ja kontemplaation raja ei enää kulkenut arkisen toiminnan ja jumalallisen mietiskelyn välillä, vaan aktiivisuus sulautui osaksi kontemplatiivista prosessia. Praktikē:ssä oli Evagriuksen kohdalla kyse lähinnä mielen hiljentämisestä luotujen asioiden kontemplaation (fysikē) mahdollistamiseksi. Aktiivisuutena saatettiinkin luostarikontekstissa pitää myöhemmin myös sellaista, mitä normaalikirkollisessa kontekstissa

¹⁸ Louth 1981, 36–51; Annala 1993, 173–175; Carabine 1995, 103–153.

¹⁹ Evagrios kuuluu ensisijaisesti itäiseen kristilliseen traditioon, mutta hänen aikanaan jako itäiseen ja läntiseen ei ollut niin selvä kuin mitä siitä tuli myöhemmin. Se miten itäisen ja läntisen tradition käsitykset aktiivisuuden ja kontemplaation suhteesta eroavat, on teema jota tässä tutkielmassa ei ole valitettavasti mahdollista käsitellä. On selvää, että eroja väistämättä on, koska teologiaa on perinteisesti lähestytty lännessä ja idässä eri lähtökohdista. Aktiivisuuden ja kontemplaation käsitteiden juuret ovat kuitenkin yhteiset, joten niiden osalta tutkielmassa sivutaan myös itäistä traditiota.

olisi ehkä pidetty kontemplatiivisen elämään piiriin kuuluvana, esimerkiksi liturgiaa, rukousta ja askeesia.²⁰

Kolmannessa tulkintalinjassa kontemplatiivisuuden asema aktiivisuuden yläpuolella ja kristillisen elämän ideaalina kyseenalaistuu. Lähimmäisen palveleminen ja aktiivisuutta ei enää pidetä ainoastaan kontemplaation hedelmänä tai siihen valmistavana puhdistautumisena, vaan se saa arvon sinänsä. Erotuksena ensimmäisestä linjasta, jossa ihanteena oli vaihtelu aktiivisuuden ja kontemplaation välillä, kolmannessa tulkintalinjassa on havaittavissa asteittainen pyrkimys niiden yhteensulauttamiseen. Sen painotukset ovat selkeimmin nähtävissä 1200-luvun alussa syntyneiden mendikantisääntökuntien ja begiiniyhteisöjen kohdalla. Niiden syntyminen oli osa laajempaa 1100-luvulla alkanutta sosiaalista, taloudellista, kulttuurista ja uskonnollista muutosta, jossa painopiste siirtyi maaseudulta, luostareista ja linnoista kaupunkeihin. Uudenlainen sosiaalinen tilanne vaati uudenlaista – tai alkuperäisempää²¹ – käsitystä kristillisen hurskauden ihanteista. Fransiskaanisääntökunta *Ordo fratrum minores* syntyi Franciscus Assisilaisen (1181/1182–1226) toiminnan myötä 1200-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä ja keskittyi konkreettiseen auttamistyöhön. Dominikaanisääntökunta *Ordo fratrum praedicatorum* syntyi puolestaan Dominicus Osmalaisen (n.1170–1221) toiminnan myötä ja keskittyi oikean kristillisen opin puolustamiseen saarnaamalla ja opettamalla. Molempia yhdisti jäsenten sitoutuminen köyhyyteen, toimintaan maailmassa ja kirkon auktoriteettiin. Sääntökuntaveljet kyseenalaistivat – ainakin toiminnallaan – vanhan mallin Jumalan välittömän läsnäolon kokemiseksi ja laajensivat klausuurin rajat maailman rajoiksi. Maailmaan osallistuvan aktiivisuuden arvostus kehittyi kuitenkin hitaasti. Sääntökuntien siteet vanhoihin malleihin tulivat esiin mm. niiden perinteisessä suhtautumisessa naisten mahdollisuuksiin harjoittaa uskontoa. Vaikka naiset saattoivatkin liittyä uusiin sääntökuntiin, heidän ei kuitenkaan katsottu voivan osallistua veljien suorittamaan saarna- ja auttamistoimintaan. Sääntökuntien naisten osaksi jäikin perinteinen klausuuri, jossa heidän työhönsä pidettiin rukousta. Myös osa uusien sääntökuntien miehistä valitsi yhä tehtäväkseen jatkuvan rukouksen ja perustivat muutaman veljen suuruisia klau-suureja.²²

²⁰ Louth 1981, 98–131, ks. myös Junni 2007.

²¹ Kristinusko levisi ensimmäisten vuosisatojensa aikana lähinnä juuri kaupungeissa. Ilmiötä kuvaa hyvin esimerkiksi käsite "pakana", lat. *paganus*, joka tarkoittaa maaseudulla asuvaa.

²² 1100-luvun lopulta alkaneesta sosio-ekonomisesta ja uskonnollisesta muutoksesta Euroopassa ks. McGinn 1998, 2–14; laajemmin Lehtonen 2001.

Lähempänä maailmaa olivat kaupunkeihin syntyneet, maallikoista koostuneet begiiniyhteisöt, jotka tarjosivat myös vähävaraisemmille naisille vaihtoehdon avioliitolle ja mahdollisuuden kokonaisvaltaisempaan hurskauselämään. Niitä ei yhdistänyt mikään yksi sääntö, eikä niihin täytynyt sitoutua lupauksella; sitä vastoin niitä yhdisti samanlainen rakenne, jossa joukko naisia yhdisti taloudelliset resurssinsa ja elättivät toisensa työnteolla. Begiiniyhteisöissä naiset saivat vapautta ja mahdollisuuksia hengellisen elämän harjoittamiseen ja niissä syntyikin uudenlaista ja omaleimaista hurskauselämää ja erityisesti mystiikkaa, jolla oli suuri vaikutus aikansa uskonnolliseen elämään ja keskusteluun.²³ Begiiniyhteisöt ja mendikantisääntökunnat olivat osoitus uudenlaisesta asennoitumisesta tämänpuoliseen maailmaan ja ihmisen mahdollisuuksiin kohdata Jumala syvällisellä tavalla luostarin hiljaisuuden lisäksi myös sen ulkopuolella. Mistään varauksettomasta maailman syleilemisestä ei voida kuitenkaan puhua, erottautuivathan uusien liikkeiden jäsenet kuitenkin yhä maailmasta mm. asumisjärjestelyillään ja pukeutumisellaan.²⁴

Mestari Eckhart on selvästi osa edellä mainittua kehitystä, mutta siinä missä useimmat pitivät 1300-luvun alussa vielä kiinni vanhasta tavasta valita tai vaihdella aktiivisen ja kontemplaation välillä, Eckhart näyttää olleen jo askeleen edellä ja viemässä uutta tulkintaa sen loogiseen päätepisteeseen. Täysin vastoin perinteistä – ja todennäköisesti Luukkaan itsensä – tulkintaa Martta-Maria -kertomuksen Maria on Eckhartin mukaan vasta hengellisen kasvunsa alussa, kun taas Martta on edistynyt jo pitkälle. Maria on Eckhartin tulkinnassa oikealla tiellä, mutta ei vielä ymmärrä, että todellinen Jumala ei ole löydettävissä hengellisten menetelmien avulla eikä niiden tuomasta lohdutuksen tunteista. Eckhartin korkealentoisen, mutta käytännön sovellukseen tähdänneen sanoman ydin oli siinä vakaumuksessa, että ainoa tie todelliseen Jumalan tuntemiseen on luopua sekä Jumalasta että ties-tä. Koska kaikki on jo uppoutunut Jumalaan ja jakaa yhteisen perustan (grunt) Hänen kanssaan, Jumalaa ei tarvitse etsiä. Askeesin sijasta ihmisen tulisi pyrkiä rakkauteen ja totuuteen ja osallistua näin Isän ikuisessa nyt-hetkessä (nunc aeter-

²³ Mestari Eckhartin suhteesta begiininäisiin ja uuteen mystiikkaan ks. esim. McGinn 2001b sekä Hollywood 1995. Bernard McGinn ja hänen oppilaansa Amy Hollywood ovat löytäneet monia merkittäviä yhteyksiä Eckhartin ja sellaisten begiininäisten kuten Hadewijch Brabantilaisen, Mechthild Magdeburgilaisen ja Marguerite Poreten välillä. Erityisesti Hollywoodin teesi on, että paljon siitä missä Eckhartin uskotaan luoneen jotain täysin uutta, onkin itse asiassa peräisin 1200-luvun naismystikoilta (Hollywood 1995, 121).

²⁴ Erinomainen esitys 1200- ja 1300-lukujen uusista uskonnollisuuden muodoista on McGinn 1998. Hyvä suomenkielinen yleiskuvaus naisten uskonnollisesta osallistumisesta on Lehmijoki-Gardner 2001, 219–248.

num) tapahtuvaan jatkuvaan Pojan synnyttämiseen. Tällaisen sisäisyydestä mielekkyyttä saavan näkökulman kannalta ei ole väliä elääkö ihminen klausuurin rauhassa vai maailman murheiden keskellä. Seuraavan Eckhartin sanomaa valottavan lainauksen myötä siirrytään luomaan yleiskuva hänen elämästään ja teologisista erityispiirteistään.

Jos joku kuvittelee saavuttavansa Jumalasta enemmän sisäisyyteen keskittymisen, hartauden, suloisten hurmiotilojen tai erityisten armovuodatusten kautta, kuin lieden äärellä tai navetassa, se on yksi ja sama kuin ottaisit Jumalaa niskasta kiinni ja sulloisit hänet säkkiin ja työntäisit penkin alle. Se joka etsii Jumalaa menetelmien avulla (in wîse), löytää menetelmiä, mutta kadottaa Jumalan, joka ei ole löydettävissä menetelmistä (der in der wîse verborgen ist). Mutta Jumalaa ilman menetelmiä (âne wîse) etsivä saa hänet sellaisena kuin hän on itsessään ja tällainen ihminen elää Pojan kanssa ja hän itse on elämä.²⁵

²⁵ Pr. 5b (DW 1:91.10–17). Kaikki suomennokset ovat omiani. Pääasiassa seuran Pihlajamaan suomennosta, mutta joissain kohdissa olen kokenut tarpeelliseksi poiketa siitä. Pihlajamaan lisäksi olen tukeutunut Colledgen ja McGinnin, sekä McGinnin, Tobinin ja Borgstadtin englanninkielisiin käännöksiin, joiden avulla pääsee yleensä helpommin kiinni sellaisiin termeihin joilla on teologisten distinktioiden kannalta oleellista merkitystä.

3. Mestari Eckhartin elämä ja mystiikanteologia

Mestari Eckhart on siinä mielessä harvinainen mystikko, että hän oli myös aikansa oppineimpia henkilöitä.²⁶ Syvällinen skolastisen teologian tuntemus ja hänen henkilökohtainen maineensa opettajana antoivat hänelle sellaista liikkumavapautta kristillisen uskon sisällön tulkitsemisessa, jota vähemmän oppineelle ei välttämättä olisi sallittu. Noustuaan aikansa akateemisen maailman huipulle hän asettui ennakkoluulottomaan keskusteluun skolastisen teologian totuuksien kanssa. Opettajan roolin (lesemeister) lisäksi Eckhart tunnettiin myös arvostettuna hengellisenä ohjaajana ja saarnaajana (lebemeister). Yliopistotehtävien lisäksi hän työskenteli sääntökuntansa johtotehtävissä ja vastasi alueensa konventtien ja niiden asukkaiden aineellisista ja hengellisistä tarpeista. Nämä kaksi eri roolia – opettaja ja hengellinen ohjaaja – edustavat ajallisesti eri elämänvaiheita, mutta Eckhartin ajattelun kannalta niiden välillä ei ole merkittävää vastakkainasettelua. Modernit Eckhart-tutkijat ovat pitkälti yhtä mieltä siitä, että Eckhartin akateemisen latinankielisen tuotannon ja kansankielisten tekstien asiallinen sisältö on samaa, vaikka tyyli vaihtuukin eri kontekstin mukaan.²⁷ Seuraavaksi luodaan yleiskuva Eckhartin elämänvaiheista. Sen jälkeen esitellään joitain keskeisiä teemoja hänen teologiassaan, sekä joitain huomioita liittyen hänen käyttämäänsä kieleen ja Raamatun tulkinnan periaatteisiin.

3.1 Eckhart – lesemeister ja lebemeister

Eckhartin tarkka syntymävuosi ei ole tiedossa. Uusimman tutkimuksen mukaan hän oli kotoisin Tambachin kylästä läheltä Gothaa Saksinmaalla. Hänen sukunsa (Hochheim) kuului siellä alempaan aatelistoon. Eckhart liittyi dominikaanisääntökuntaan Erfurtissa 1270-luvun puolivälin tienoilla, todennäköisesti n. 18-vuotiaana.²⁸ Joseph Koch on esittänyt hyviä perusteluja näkemykselle jonka mu-

²⁶ Eckhartin tuotantoa leimaava älyllisyys, spekulatiivisuus ja filosofisuus, sekä toisaalta miltei olematon vetoaminen henkilökohtaiseen kokemukseen, puhuvat joidenkin tutkijoiden mielestä sen puolesta, että Eckhartia ei ole mielekästä kutsua mystikoksi. Tällaista kantaa ovat edustaneet esim. Heribert Fischer, C.F. Kelley ja Kurt Flasch. Toisaalta esim. McGinn argumentoi sen puolesta, että polemiikki aiheen ympärillä johtuu suurelta osin vain kapeasta tulkinnasta sen suhteen miten käsite "mystiikka" ymmärretään. McGinn vastustaa tiukkaa "joko-tai" lähtökohtaa ja pyrkii esittämään, että Eckhartin kohdalla keinotekoinen mystiikan ja filosofian erottaminen ainoastaan vaikeuttaa Eckhartin ajattelun ymmärtämistä. McGinn 2001, 20–34.

²⁷ Tosin esimerkiksi Keel argumentoi voimakkaasti sen puolesta, että kansankielinen tuotanto on "aidointa" Eckhartia ja sen vuoksi sitä täytyy pitää latinankielistä tuotantoa ensisijaisempana Eckhartia tulkittaessa (Keel 2007, 24–29).

²⁸ McGinn 2001, 2. Eckhartin elämänvaiheisiin liittyvät dokumentit löytyvät kriittisen laitoksen viidennestä osasta LW5 *Acta Eckhardiana*. Elämänvaiheisiin liittyvistä tutkimuskirjallisuudesta McGinn mainitsee tärkeimpinä: Koch 1959, 1–51; Koch 1960, 1–52; Ruh 1985 ja Ruh 1996, 216–353. Tässä johdatuksessa Eckhartin elämänvaiheisiin tukeudutaan pitkälti Bernard McGinnin tut-

kaan Eckhart voidaan paikantaa sen jälkeen Pariisin yliopistoon.²⁹ Ensimmäinen varma päivämäärä on 18.4.1294, jolloin hän piti pääsiäissaarnan Pyhän Jaakobin dominikaanikonventin messussa Pariisissa. Hän oli tuolloin *baccalaureus theologiae*, nuorempi professori jonka tehtäviin kuului luennoida Lombarduksen sentensseistä. Saarnassaan Eckhart toteaa: "Albert [Suuri] sanoi usein: 'Tiedän tämän sillä tavalla jolla me tiedämme asioita, sillä me kaikki tiedämme hyvin vähän.'"³⁰ Tästä on päätelty, että Eckhart opiskeli jossain vaiheessa myös Kölnin *studium generale*ssa, joka oli perustettu dominikaaniveljestön korkeampaa koulutusta varten, ja jossa Albert Suuri opetti kuolemaansa saakka vuonna 1280. Eckhartin vaiheet 1280-luvulla ovat arvailujen varassa, mutta esimerkiksi Tobin pitää todennäköisenä, että hän olisi jossain vaiheessa palannut Erfurtin dominikaanikonventtiin opettamaan nuorempia veljiä.³¹ Mm. näiden tietojen perusteella Eckhartin uskotaan syntyneen n. 1260.

Syksyllä 1294 Eckhart kutsuttiin Pariisista takaisin Erfurtiin, jossa hänet nimitettiin Erfurtin konventin prioriksi ja Teutonian provinssin johtajan Dietrich Freibergilaisen (n.1250–n.1310) vikaariksi eli alueelliseksi edustajaksi Thüringenin alueelle. Hänen lahjakkuudestaan kertoo osaltaan se, että hän pystyi suoriutumaan noista kahdesta tehtävästä, vaikka vikaarin tehtäviin kuului jatkuvaa matkustamista provinssin eri konventtien välillä. Vuonna 1298 sääntökunnan yleiskokouksessa päätettiin, ettei sama henkilö voinut toimia tehtävien vaativuuden vuoksi sekä priorina että vikaarina. Siitä kummassa tehtävässä Eckhart päätöksen jälkeen jatkoi, ei ole varmuutta.³² Tuolta ajalta on kuitenkin peräisin Eckhartin varhaisin säilynyt kansankielinen teos *Die rede der unterschiedunge*³³ (Opetuspuheita, lyh. Rdu). Sen suosiota kertoo 51 säilynyttä käsikirjoitusta. Johannes Cassianuksen *Collationes* teosta jäljitellen laadittu Rdu koostuu dominikaaninoviiseille pidetyistä opetuspuheista, mutta se oli luultavasti tarkoitettu myös laajemmalle yleisölle, koska Eckhart valitsi sen kirjoituskieleksi saksan. Vastoin aikaisempia tulkintoja joissa Rdu:a ei pidetty Eckhartin ymmärtämisen kannalta erityisen tärkeänä, on uudemmassa tutkimuksessa korostettu, että siitä

kimukseen (McGinn 2001). McGinn 2005 on tuoreempi, mutta lähinnä lyhyempi versio edellisestä. Ne kohdat jossa siinä on uudemmaa tietoa, on tässä huomioitu. Referenssinä on käytetty Oliver Daviesin (Davies 1991) ja Frank Tobinin (Tobin 1986) tutkimuksia.

²⁹ Eckhart 1981, 6–7.

³⁰ Sermo Paschalis n.15 (LW5:145.5–6): Et Albertus saepe dicebat: "hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus".

³¹ Tobin 1986, 4–5.

³² Tobinin mukaan Eckhart olisi toiminut Erfurtin priorina (Tobin 1986, 6.) Daviesin mukaan Eckhart olisi valinnut vikaarin tehtävän (Davies 1991, 24).

³³ Rdu (DW5 5:137–376).

löytyy useita teemoja, jotka muodostuivat myöhemmin Eckhartin keskeisimmiksi. Niistä tärkeimmät ovat sisäisen itsensä kieltämisen korostaminen ulkoisten hengellisten harjoitusten sijaan (*abegescheidenheit*), sekä sielunkyvyistä "ymmärryksen"³⁴ (*vernünffticheit*, *intellectus*) nostaminen ihmisen Jumala-suhteen kannalta oleellisimmaksi.³⁵ *Abegescheidenheit*, "irrottautuneisuus"³⁶, Eckhartin vastine uusplatonistien *afairesikselle* on keskeinen käsite sen kannalta miten Eckhart ymmärsi käsitteiden *actio* ja *contemplatio* merkityksen ja suhteen.

Vuonna 1302 Eckhart lähetettiin takaisin Pariisiin yliopistoon, tällä kertaa yhdelle dominikaaneille varatuista korkeimmista oppituoleista. Eckhart sai korkeimman mahdollisen akateemisen tittelin *magister actu regens* josta on peräisin myös hänen epiteettinsä Mestari (lat. *magister*). On kuvaavaa, että myöhemmin juuri mystikkona mainetta saanut Eckhart kuitenkin säilytti nimessään viittauksen skolastiseen ja akateemiseen teologiaan, joita ilman hänen mystiikkansa on vaikea ymmärtää. Kuten oli tapana, Eckhart sai pitää oppituolinsa vain yhden lukuvuoden ajan. Tuolta vuodelta peräisin oleva lyhyt *Quaestiones Parisienses*³⁷ (Pariisin kvestiot) kuitenkin osoittaa, kuinka hän oli jo tuossa vaiheessa omaksunut näkemyksiä, jotka poikkesivat perinteisistä tavoista hahmottaa todellisuutta ja puhua Jumalasta. Todetessaan: "En siis näe enää asiaa niin, että Jumala ymmärtää, koska hän on, vaan pikemminkin hän on, koska hän ymmärtää"³⁸ Eckhart asettui McGinnin mukaan vastustamaan ajan skolastista ja erityisesti tomistista "ontoteolo-

³⁴ *Vernünffticheit* / *intellectus* on moniulotteinen käsite josta käytetään tässä tutkielmassa käännoästä "ymmärrys". *Intellectus* oli keskeinen ja kiistelty käsite Eckhartin skolastisessa kontekstissa. Tuoloin väiteltiin siitä kummalla sielun kyvyistä – tahdolla (fransiskaaniä näkemys) vai ymmärryksellä (dominikaaniä näkemys) – oli merkittävämpi rooli Jumalan oman olemuksen tavoittamisessa. *Intellectus* voitaisiin kääntää myös "tietoisuus", jolloin se ohjaa tulkintaa enemmän itseymmärryksen ja identiteetin suuntaan. Käsitteeseen *intellectus* (sielunkykynä) liittyvistä filosofisista ja teologisista kysymyksistä tarkemmin ks. Donceel 2003, 505–508 ja Renault 2005, 783–786. Lisäksi kaikista keskeisistä Eckhart tutkimuksista löytyy jonkinlainen aiheita käsittelevä luku, koska käsite on niin keskeinen Eckhartin ymmärtämiseksi. Tässä tutkielmassa Eckhartin käsitystä ymmärryksestä käsitellään erityisesti luvussa 6.2.

³⁵ McGinn 2001, 3–4; Tobin 1986, 4–6.

³⁶ *Abegescheidenheit* käännetään tässä tutkielmassa "irrottautuneisuus". Se muodostuu etuliitteestä *ab-* ja verbistä *scheiden* tai *gescheiden*, joista kaikki viittaavat erottautumiseen, irrottautumiseen ja jakamiseen (Schürmann 1978, 84–85). Englanniksi *abegescheidenheit* käännetään yleensä *detachment*. Pihlajamaa käyttää käännoästä "eriytyneisyys", mutta mielestäni "irrottautuneisuus" vastaa paremmin Eckhartin kehotukseen aktiivisesti irrottautua ja irtautua kaikista "kuvista", eli siitä mikä ei ole Jumalaa. Läheisesti käsitteeseen *abegescheidenheit* liittyy myös käsite *geläzenheit*, joka on eräänlainen edellisen huipentuma. Käsitteistä tarkastellaan tarkemmin luvussa 5.1.

³⁷ Qu. Par. (LW 5:29–71).

³⁸ Qu. Par. 1 n.4 (LW 5:40.5–6): ...quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est... Kun *intelligere*-verbiä käytetään Jumalan olemuksen kuvaamiseen – kuten Eckhart tässä tekee – voisi olla mielekkäämpää käyttää juuri käännoästä "tietoisuus", koska *intelligere*-verbin voidaan Jumalan yhteydessä ajatella olevan juuri Jumalan itsensä (so. kaiken mahdollisen ja mahdottoman) itseymmärrystä. Johdonmukaisuuden vuoksi käytän kuitenkin niissäkin yhteyksissä käännoästä "ymmärrys". Sen voi ajatella olevan myös uskollisuutta Eckhartille, koska hän käytti – tulkintaongelmista huolimatta – itsekin vain yhtä termiä.

giaa”, jossa olemista (*esse*) pidettiin kaiken muun edellytyksenä ja lähtökohtana.³⁹ Hänen näkemyksensä perustui – ainakin osittain – hänen erityislaatuihin käsityksiinsä analogiasta, joka myös ensimmäistä kertaa esiintyy Pariisin kvestioissa. Eckhartin mukaan ”niissä asioissa joista puhutaan analogisesti, se mitä on toisessa analogaatissa, ei ole formaalisesti toisessa... Siispä, koska kaikki kausaaliset asiat (kaikki luotu) ovat formaalisesti olevia, ei Jumala voi olla formaalisesti oleva.⁴⁰ Eckhart päätyi siis näkemykseen, jonka mukaan *intellectus* (ymmärrys, tietoisuus) on mielekkäämpi attribuutti Jumalalle kuin *esse*. Pariisin kvestioissa Eckhart ei kuitenkaan vielä kehittele *intelligere*:stä sellaista keskeistä teemaa, joka siitä hänelle myöhemmin tuli. Eckhart ei myöskään tarkoittanut ettei käsitettä *esse* voitaisi ollenkaan käyttää Jumalasta puhumisen yhteydessä, hän halusi ainoastaan tehdä selväksi, ettei Jumalan ja ihmisen *esse*:stä voida puhua samassa merkityksessä.⁴¹

Päätettyään virkavuotensa Pariisissa Eckhart nimitettiin vuonna 1303 vasta-perustetun Saksin dominikaaniprovinssin provinsiaaliksi. Uuteen provinssiin kuului neljäkymmentäseitsemän konventtia Itä- ja Pohjois-Saksassa, sekä nykyisten Alankomaiden alueella. Eckhart piti tehtävää hallussaan aina vuoteen 1311, jolloin hän sai harvinaisen kunnian tulla kutsutuksi toistamiseen Pariisin yliopiston dominikaanioppituoliin.⁴² Hänen virkakautensa provinsiaalina oli menestyksellinen. Hänen aikanaan provinssiin perustettiin kolme uutta konventtia naisille ja hänet nimitettiin vuonna 1307 Böömin alueen vikaariksi sekä vuonna 1310 Teutonien provinssin provinsiaaliksi. Jälkimmäisestä tehtävästä dominikaanien yleiskokous määräsi hänet kieltäytymään. Se on ymmärrettävää, kun ajatellaan, että provinsiaalinen tehtäviin kuului säännölliset vierailut provinssin kaikissa konventeissa. Käytännössä se on tarkoittanut miltei jatkuvaa, yhteensä tuhansien kilometrien mat-

³⁹ McGinn 2001, 4–5. McGinnin mukaan Eckhartin käsitys ymmärryksen ensisijaisuudesta olemisen suhteen olisi vienyt hänet näkemyksissään Tuomaan lisäksi myös opettajiin Albert Suurta (n. 1193–1280) ja Dietrich Freibergilaista (1250–1310) pidemmälle. Hän ei kuitenkaan perustele väitettä. Davies sen sijaan argumentoi uskottavasti sen puolesta, että juuri heiltä Eckhart omaksui kyseisen käsityksen (Davies 1991, 85–93). Saman näkemyksen esittää Markus Führer (Führer 1992, 18). Eckhartin erityislaatuisuus suhteessa opettajiinsa oli Daviesin mukaan enemmän siinä, että hänen kiinnostuksensa oli teorian ja spekulatiivisuuden sijasta saattaa niistä johdetut päätelmät todellisuudeksi ihmisten kokemuksessa ja elämässä (Davies 1991, 93). McGinn tarjoaa toisaalla kuitenkin hyvät johdatukset sekä Albert Suuren (McGinn 2005, 12–27), että Tuomaan (ibid. 27–38) mystiikanteologiaan.

⁴⁰ Qu. Par. 1 n.11 (LW 5:46.7–10): in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogorum, formaliter non est in alio... Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens.

⁴¹ Tobin 1986, 36–37. Tobin huomauttaa: ”Ne kohdat [Eckhartin tuotannossa] joissa Eckhart kieltää puhumasta Jumalasta olemisen käsittein, ovat harvassa niiden rinnalla joissa *esse*:ä kuitenkin käytetään keskeisenä Jumalasta puhumisen käsitteenä” (Idem, 38).

⁴² Kunnia, joka suotiin aikanaan Eckhartin lisäksi ainoastaan Tuomas Akvinolaiselle. On mielenkiintoista, että toinen heistä kanonisoitiin ja sai arvon *doctor angelicus* (enkeliopettaja), ja toinen tuomittiin harhaoppiseksi ja käytännössä unohdettiin viideksi sadaksi vuodeksi.

kustamista, vieläpä kerjäläisveljestön tyyliin jalan. Tehtävien tarjoaminen Eckhartille kertoo kuitenkin hänen suosiostaan sekä johtajana että hengellisenä ohjaajana.⁴³

Uusimman tutkimuksen mukaan osa Eckhartin kansankielisistä saarnoista sekä yksi hänen tärkeimmistä latinankielisistä töistään *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici* (Saarnaajan kirjan kommentaari), olisi peräisin noilta kiireisiltä vuosilta 1303–1311.⁴⁴ Uusin tutkimus ajoittaa noille vuosille myös Eckhartin kesken jääneen *Opus tripartitum* (Kolmiosainen teos) teoksen.⁴⁵ Sen oli ilmeisesti tarkoitus olla valtava *summa*-tyylinen kokonaisesitys Eckhartin teologisista näkemyksistä. Ensimmäinen osa *Opus propositionum* olisi koostunut reilusta tuhannesta filosofisesta propositiosta selityksineen. Toinen osa *Opus quaestionum* olisi puolestaan koostunut Eckhartin eri tilanteissa käymien disputaatioiden ja keskustelujen selityksistä. Kolmannen osan *Opus expositionum*:in oli tarkoitus koostua joidenkin keskeisten Raamatun kirjojen kommentaareista ja latinankielisistä saarnoista.⁴⁶ Eckhart ryhtyi työhön omien sanojensa mukaan "tyydyttääkseen eräiden tunnollisten veljien toiveet siitä, että he voisivat saada kirjoitettuna niitä asioita, joita olivat saaneet kuulla saarnoissani, opetuksissani ja eri keskusteluissa."⁴⁷ Vaikka tutkijoiden välillä on erimielisyyttä siitä kuinka pitkälle Eckhart pääsi "summassaan", on kuitenkin selvää ettei hän saanut sitä koskaan täysin valmiiksi.⁴⁸ Provinsiaalivuosina valmistuivat todennäköisesti myös *Expositio Libri Genesis* (Ensimmäinen Genesiskommentaari), sekä *Expositio Libri Sapientiae* (Viisauden kirjan kommentaari).⁴⁹

Vuoden 1311 maaliskuussa dominikaanien yleiskokouksessa päätettiin, että Eckhart lähetetään uudestaan Pariisiin yliopistoon. Tällä kertaa hän sai vieläpä pitää oppituolin kahden lukuvuoden ajan (syksystä 1311 kesään 1313). Todennäköisesti tuolloin hän tutustui Marguerite Poreten teokseen Yksinkertaisten sielujen peili⁵⁰, jonka levittäminen kielloista huolimatta oli johtanut kirjoittajansa harhappisena roviolle Pariisissa kesäkuussa 1310. Kesällä 1313 Eckhart lähti Pariisista Strassburgiin jossa hän toimi sääntökunnan kenraalin erityisavustajana, ensin Be-

⁴³ McGinn 2001, 9; Tobin 1986, 6–8.

⁴⁴ McGinn 2005, 97. In Eccli. kriittisessä laitoksessa: LW 2:29–300.

⁴⁵ Ibid. 98. Teoksen säilyneet osat (johdannot jokaiseen kolmeen osaan) kriittisessä laitoksessa: LW 1:148–182.

⁴⁶ Tobin 1986, 20–21.

⁴⁷ Prol.gen. n.2 (LW 1:148.5–9). Käännös vapaa ja lyhennetty.

⁴⁸ McGinn 2005, 101–102.

⁴⁹ Ibid. 98. In Gen.I kriittisessä laitoksessa: LW 1:185–444; In Sap. LW 2:301–643.

⁵⁰ Teoksen täydellinen nimi on *Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*. Kriittinen teksti on Porete 1986.

rengar Landoralaisen ja myöhemmin Hervaeus Nataliksen.⁵¹ Strassburg oli tuolloin keskeinen naishurskauden keskus. Kaupungissa oli mm. seitsemän dominikaaninunnien konventtia sekä useita begiiniyhteisöjä. Se oli myös hyvin tulenarkaa aluetta, johtuen vuosina 1311 ja 1312 kokoontuneen Wienin kirkolliskouksen epäjohdonmukaisista päätöksistä, jotka koskivat uusia maallikkoliikkeitä ja niissä esiintyvää hurskaudenharjoitusta.⁵² McGinnin mukaan tutustuminen Pariisissa Poreten ajatuksiin ja vuorovaikutus muiden begiinien sekä dominikaaninunnien kanssa Strassburgissa, vaikutti osaltaan siihen, että Eckhartin mielenkiinto siirtyi yhä enemmän saarnaamiseen kansankielellä.⁵³

Merkittävä osa Eckhartin kansankielisistä saarnoista onkin peräisin Strassburgin ajoilta. Siellä hänen oli mahdollista keskittyä aikaisempia virkatehtäviään paremmin saarnaamiseen ja sielunhoitoon. Kansankielisten saarnojen lisäksi tuolta ajalta on todennäköisesti peräisin myös Eckhartin laajin teos *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*⁵⁴ (Johanneksen evankeliumin kommentaari), sekä *Liber Parabolorum Genesis*⁵⁵ (Toinen Genesiskommentaari). Joidenkin tutkijoiden mukaan Eckhartin latinankielisessä tuotannossa tapahtuu Strassburgin vuosina hermeneuttinen käänös. Raamatun tekstien filosofis-skolastisen tulkinnan sijaan Eckhart alkoi keskittyä niissä esiintyvien kertomusten ja vertausten (kr. parabolē) käyttämiseen saarnatyönsä perustana. Edelleen, Strassburgin vuosilta on peräisin myös kansankielinen *Liber Benedictus*⁵⁶ (Siunattu kirja), joka koostuu lyhyestä kirjoituksesta *Daz buoch der goetlîchen troestunge* (Kirja jumalallisesta lohdutuksesta, BgT), sekä saarnasta *Von dem edeln menschen* (Aatelismiehestä, VeM).⁵⁷

Siunatussa kirjassa on jo nähtävissä kuinka jotkut Eckhartin näkemykset ja periaatteet olivat jo alkaneet herättää vastustusta hänen ympärillään. Kirjan lopussa Eckhart näkee tarpeelliseksi vastata jo valmiiksi mahdollisiin häntä vastaan esitettäviin syytöksiin. Ensin hän vastaa niille jotka jo valmiiksi haluavat ymmärtää

⁵¹ McGinn 2001, 10. Aikaisin maininta Eckhartin läsnäolosta Strassburgissa on tosin dokumentissa joka on päivätty vasta 14.4.1314. Ks. *Acta Echardiana* n.38 LW 5:182–84.

⁵² Kokouksessa oli tuomittu harhaoppisiksi tiettyjä erityisesti maallikko- ja naishurskauteen liitettyjä asioita, mutta jätetty kuitenkin paikallisten piispojen tehtäväksi tarkemmin erotella hyvät ilmiöt huonoista. McGinnin mukaan mm. Strassburgin tuolloinen piispa Johannes I Zürichiläinen oli vannoutunut harhaoppien vastustaja ja epäluuloinen kaikkia uusia uskonnollisia ryhmiä kohtaan. (McGinn 2001, 10). Laajemmin 1200- ja 1300-lukujen uuden maallikkohurskauden ilmentymien ongelmista *magisterium*:in kanssa ks. McGinn 2005, 48–79.

⁵³ McGinn 2001, 9.

⁵⁴ In Ioh. vie koko LW 3:n..

⁵⁵ In Gen.II kriittisessä laitoksessa LW 1:447–702.

⁵⁶ Liber Benedictus kriittisessä laitoksessa DW 5:1–136.

⁵⁷ McGinn 2001, 10–12.

hänet väärin ja väittävät, että se mitä hän kirjoittaa siinä ja muualla ei pidä paikkaansa. Heistä Eckhart toteaa: ”Minulle riittää, että se mitä sanon ja kirjoitan on totta minussa ja Jumalassa.”⁵⁸ Niille joiden mukaan syvällisistä ja vaikeista asioista ei pitäisi puhua tai kirjoittaa oppimattomille, Eckhart vastaa:

Ja meille tullaan kertomaan, ettei moisista opetuksista tulisi puhua tai kirjoittaa oppimattomille. Mutta tähän sanon, että jos me emme opeta oppimattomia ihmisiä, kukaan ei koskaan saa oppia, eikä kukaan opi koskaan opettamaan ja kirjoittamaan. Sen vuoksi me opetamme oppimattomia, että he voisivat muuttua oppimattomista oppineiksi.⁵⁹

Vain muutamaa vuotta myöhemmin Eckhart joutui kuitenkin vastaamaan myös suoraan niille jotka ymmärsivät hänet väärin, ja joilla oli myös valtaa toimia häntä vastaan.⁶⁰

Vuonna 1323 Eckhart siirtyi Strassburgista Kölniin, jossa sijaitsi dominikaanien *studium generale*, korkeimman opetuksen keskus. Tarkkaan ei tiedetä miksi hän sinne siirtyi, mutta hänen kasvanut maineensa oli varmasti merkittävä syy – joko hyvässä tai huonossa. Ne noin kolme vuotta, jotka Eckhart vietti Kölnissä olivat hänelle sekä tuotteliaita että vaikeita. Mahdollisesti jopa viidesosa Eckhartin jälkipolville säästyneistä kansankielisistä saarnoista on peräisin tuolta ajalta.⁶¹ Toisaalta myös kirkko-oikeudelliset toimenpiteet Eckhartia vastaan alkoivat tuolloin, vuoden 1325 lopulla. Ilmeisesti Eckhartin näkemykset olivat aiheuttaneet huolta myös dominikaanien omassa keskuudessa. Dominikaanien kevään 1325 yleiskokouksessa Venetsiassa osoitettiin huolta nimeltä mainitsemattomista Teutoniassa (Saksassa) toimivista veljistä, jotka sanovat saarnoissaan asioita jotka saattoivat ohjata yksinkertaisia ja oppimattomia ihmisiä harhaan. Ilmeisesti ennakkoiden mahdollisia toimia Eckhartia vastaan Teutonian provinssin dominikaanit päättivät aloittaa oman tutkimuksensa Eckhartin oikeaoppisuudesta. 1.8.1325 pappi Johannes XXII nimitti Nikolaus Strassburgilaisen ja Benedict Comolaisen arvioimaan Eckhartin opetuksia.⁶²

Nikolaus keräsi ja esitti Eckhartille listan *Liber Benedictus* -teoksesta löytämistään epäilyttäivistä kohdista. Eckhart vastasi jossain vaiheessa vuoden 1325 loppua ja vakuutti tutkijansa oikeaoppisuudestaan.⁶³ Kölnin arkkipiispa Henri II Virneburgilainen (1244–1332) – toinen tunnettu harhaoppien vastustaja – valmisti kuitenkin omaa tutkimustaan. Hänen apunaan toimi kaksi dominikaania

⁵⁸ BgT 1 (DW 5:60.13–14).

⁵⁹ BgT 1 (DW 5:60.27–61.1).

⁶⁰ McGinn 2001, 13.

⁶¹ Ibid, 190 n. 86. Eckhartin 114:sta säilyneestä saarnasta ainakin 22 on todennäköisesti peräisin noilta vuosilta.

⁶² Ibid, 14.

⁶³ Eckhart-tutkimuksessa *Requisitus*-nimellä tunnetusta vastauksesta ei ole säilynyt yhtään kopiota.

(Hermann Summolainen ja William Nideggeniläinen), jotka kokosivat listan 74:stä epäilyttävästä otteesta Eckhartin kansankielisestä ja latinankielisestä tuotannosta.⁶⁴ Ennen saman vuoden syksyä koottiin myös toinen lista Eckhartin kansankielisten saarnojen pohjalta.⁶⁵ Syyskuun 26. päivänä vuonna 1326 Eckhart joutui hiippakunnallisen inkvisitiokomission eteen puolustamaan itseään syytettynä harhaoppisuudesta. Tapaus oli ennenkuulumaton. Useita teologeja oli tutkittu tuohon mennessä *virheellisten* tulkintojen opettamisesta, mutta ketään näin koulutettua teologia ei ollut koskaan syytetty harhaoppisuudesta.⁶⁶

Eckhartin esittämä puolustus (Verteidigungsschrift) on säilynyt ja tarjoaa mielenkiintoisia näkökulmia sekä Eckhartin itseymmärrykseen että ajan harhaoppisuusoikeudenkäynteihin.⁶⁷ Eckhartin mukaan hän saattoi tosin "olla väärässä (errare enim possum), mutta ei koskaan harhaoppinen (hereticus esse non possum), koska ensimmäisessä on kyse ymmärryksestä, toisessa tahdosta."⁶⁸ Hän ilmoitti useaan otteeseen valmiutensa vetää julkisesti takaisin kaiken sellaisen, jonka osoitettiin olevan ristiriidassa kristillisen uskon kanssa.⁶⁹ Eckhart vetosi myös siihen kuinka monet hänen käsittelemänsä vaikeat (rara et subtilia) kohdat tulisi tulkita suhteessa häneen hyviin tarkoituspärsiinsä ja saarnaamiseen retorisenä tyyli-lajina.⁷⁰ Eckhart vetosi myös *in quantum* -periaatteeseen, jota ilman hänen opetustaan oli mahdotonta ymmärtää. Sen perusteella Eckhart saattoi opettaa, että ”sikäli kuin” (in quantum) hän on täydellisenä Jumalan mielessä tai Pojassa (ei siis partikulaarina olemassa olevana subjektina), hän on yksi ja sama Jumala tai Poika, koska oleminen ja tietäminen ovat Jumalassa aina yhtä.⁷¹ Näiden tulkintaperiaat-

⁶⁴ Lista tunnetaan nimellä *Processus Coloniensis I*. Proc.Col.I on kriittisessä laitoksessa nimellä Acta n.46 (LW 5:197 – 226).

⁶⁵ Proc.Col.II kriittisessä laitoksessa: Acta n.47 (LW 5:226–245).

⁶⁶ McGinn 2001, 15. Daviesin mukaan tapaus myös jäi ainoaksi laatuaan. Hän esittää, että tapauksen ainutlaatuisuus oli syynä siihen miksi oikeudenkäynti eteni niin hitaasti, ja miksi se lopulta lieveni vakavuudeltaan (Davies 1991, 27).

⁶⁷ Sitä ei voida kuitenkaan tämän tutkielman puitteissa käydä tarkemmin läpi. Puolustus on kriittisessä laitoksessa Acta n.48 (LW 5:247–354).

⁶⁸ Proc.Col.I n.80 (LW 5:227.4–5).

⁶⁹ Myös ennen lähtöään Avignoniin 13.2.1327, Eckhart antoi messun lopuksi sihteerinsä lukea kirkossa ääneen notaarin vahvistaman julkisen protestin, jonka Eckhart käänsi sen jälkeen kansankielelle. Siinä hän julisti kuinka vastusti kaikkia harhaoppeja ja oli valmis vetämään takaisin kaikki sellaiset kohdat opetuksessaan, jotka voitiin osoittaa kristillisen uskon vastaisiksi. Ratkaisu oli strategisesti viisas, koska sen perusteella hänen ei voitaisi todeta vakaassa harkinnassa (pertinaciter) opettaneen tietoisesti kirkon opetusten vastaisesti (McGinn 2001, 17; Davies 1991, 28–29).

⁷⁰ Eckhart vastusti mm. inkvisitioprosessiin kuulunutta *prout sonat* -periaatetta jonka mukaan tuomarit arvioivat syytöksiä sen perusteella *kuulostivatko* ne harhaoppisilta, ei sen perusteella mikä oli syytetyn intentio kyseisessä väitteessä tai muotoilussa. On selvää, että kyseisellä periaatteella monet Eckhartin muotoilut ei olisi mahdollista kuin tuomita harhaoppisiksi. *Prout sonat* -periaatteesta ja inkvisitioprosessin muista periaatteellisista ongelmista ks. Thijssen 1998, 25–33.

⁷¹ Ks. esimerkiksi Pr. 22 (DW 1:381–382) ja Pr. 40 (DW 2:272–281). *In quantum* -periaatetta selitetään tarkemmin luvussa 3.2.2.

teisiin liittyvien perustelujen lisäksi Eckhart vetosi myös kanoniseen oikeuteen, jossa dominikaanisääntökunnalle myönnettiin vapaus episkopaalisesta kaitsennasta. Dominkaanien *magister theologiae*:ta saattoi tutkia harhaoppisuudesta vain paavi tai Pariisin yliopisto hänen valtuuttamanaan. Koska Eckhart vetosi paaviin, siirrettiin käsittely pyhälle istuimelle Avignoniin.⁷²

Jossain vaiheessa keväällä 1327 Eckhart lähti Avignoniin jossa kaksi erillistä komissiota (toisia teologeja, toinen kardinaaleja) tutki hänen tapaustaan. Komissiot supistivat käsiteltävien artiklojen määrän 150:stä 28:aan. *Votum Avenionense* -nimellä tunnetussa dokumentissa perustellaan miksi kukin artikla on valittu tuomittavaksi, edelleen Eckhartin puolustukset niihin, sekä tuomareiden vastaväitteet puolustuksiin.⁷³ Eckhartin puolustukset eivät tyydyttäneet komissioita ja ne esittivät kaikkien artikloiden julistamista harhaoppisiksi. Seuraava tiedossa oleva Eckhartiin liittyvä päivämäärä on vasta paavin kirjeestä Kölnin arkkipiispa Henrille, joka on päivätty huhtikuun 30. vuonna 1328. Siinä paavi ilmoittaa, että Eckhartin tapaus etenee vaikka syytetty on jo kuollut. Eckhart kuoli todennäköisesti 28.1.1328. Seuraavan vuoden maaliskuussa paavi julkisti bullan *In agro dominico*⁷⁴, jossa Avignonissa käytetyt 28 artiklaa jaetaan yllättäen kolmeen ryhmään. Ensimmäiset viisitoista tuomitaan harhaoppisiksi, kun taas yhdentoista seuraavan todetaan ainoastaan kuulostavan pahoilta, virheellisiltä ja harhaoppisilta. Jälkimmäiset voitaisiin bullan mukaan kuitenkin monin selityksin ja lisäyksin tulkita katolisen opin mukaisiksi. Kaksi viimeistä artiklaa tuomitaan myös harhaoppisiksi, mutta Eckhartin todetaan kieltäneen opettaneensa niitä.⁷⁵

On epäselvää miksi bullaan tehtiin kyseinen jako vaikka komissiot olivat tuominneet kaikki 28 artiklaa harhaoppisiksi. Mahdollisesti paavi ei alun perinkään ollut erityisen kiinnostunut ajamaan asiaa Eckhartia vastaan, mutta joutui poliittisista syistä saamaan asialle jonkinlaisen tuomitsevan päätöksen. Bulla vapautti myös Eckhartin henkilönä syyteistä ja toteaa hänen tunnustaneen elämänsä lopulla katolista uskoa. Erikoisin muotoilu bullassa on lisäys, jossa Eckhartin todetaan vetäneen takaisin kaikki 26 opettamaansa artiklaa *sikäli kun* ne saattoivat synnyttää uskovien mielissä harhaoppisia tai oikealle uskolle vihamielisiä *tulkin-*

⁷² McGinn 2001, 15–16.

⁷³ Acta n.54 ei ole vielä ilmestynyt kriittisessä laitoksessa.

⁷⁴ Bulla ei ole vielä ilmestynyt kriittisessä laitoksessa. Sen laatimiseen ja Eckhartin harhaoppisuussyytökseen liittyvistä kirkkopoliittisista taustoista ks. Davies 1991, 31–45 ja Davies 1990, 433–445. Daviesin mukaan ratkaiseva hahmo Eckhartia vastaan aloitetuissa toimenpiteissä oli juuri Kölnin arkkipiispa Henri. Hän pystyi jatkamaan asian käsittelyä, koska oli välttämätön liittolainen paavi Johannes XXII:lle hänen kiistoissaan Saksan keisarin kanssa.

⁷⁵ McGinn 2001, 17–18.

toja. Eckhart sai siis jostain syystä kuitenkin pitää *in quantum* -periaatteella kiinni näkemyksestään, ettei koskaan opettanut mitään kristillisen uskon ja totuuden vastaista.⁷⁶ Vaikka Eckhart henkilönä vapautettiin harhaoppisuussyytöksistä, lankeksi hänen tuotantonsa päälle joka tapauksessa varjo. Se poistettiin dominikaanien virallisesta lukemistosta ja sen julkisesta levittämisestä tuli kiellettyä. Osa hänen ajatuksistaan välittyi edelleen hänen oppilaidensa, tunnettujen Reininmaan mystikkojen Johannes Taulerin (n. 1300–1361) ja Henry Suson (1300–1366) kautta, mutta ilman alkuperäistä ehdottomuutta ja filosofista perustaa. Minkäänlaista eckhartilaista koulukuntaa hänen ei voida väittää aloittaneen. Eckhartin perintö säilyikin lähinnä harvojen yksityisenä lukemistona aina 1800-luvun lopulle saakka.⁷⁷

3.2 Eckhartin mystiikanteologian erityispiirteet

Seuraavaksi on tarkoitus luoda lyhyt yleiskuva Eckhartin teologisista erityispiirteistä. Heti alkuun on kuitenkin todettava, että tehtävä on jossain määrin paradoksaalinen. Bernard McGinn sanoittaa ongelman näin: ”Yritys pakottaa Eckhartin kaltainen luova mystikko jäykkään systeemiin on projekti joka kääntyy itseään vastaan ja kadottaa hänen sanomansa syvyyden ja haastavuuden.”⁷⁸ McGinn kuitenkin puolustaa mm. omaa tutkimustaan toteamalla heti perään, että myös Eckhart itse pyrki edellä mainitusta ongelmasta huolimatta – ainakin jossain vaiheessa elämäänsä – laatimaan jonkinlaisen systemaattisen esityksen näkemyksistään. Vaikka systeemien rakentamisen ja objektivoivan Jumala-puheen kritisoiminen oli yksi Eckhartin sanoman keskeisiä teemoja, on hänen ajatteluaan sitä huolimatta mahdollista jossain määrin systematisoida. Seuraavaksi esitellään kolme keskeistä ja Eckhartin ymmärtämisen kannalta välttämätöntä teemaa. Ne ovat uuspla-

⁷⁶ Ibid, 19.

⁷⁷ Tobin 1986, 15–17.

⁷⁸ McGinn 2001, 71. Eckhartin mystiikanteologisen systeemin hahmottamisessa tukeudutaan ennen kaikkea McGinnin tutkimukseen vuodelta 2001. Se on mielestäni ansiollisin englanninkielisistä Eckhart-tutkimuksista. Vaikka esimerkiksi Keel 2007 on tuoreempi, siinäkin tukeudutaan perusasioissa juuri McGinnin tutkimuksiin. Lisäksi Keelin tutkimuksen – sinänsä korkeaa – tasoa heikentää sen perusväite, jonka mukaan perinteisessä Eckhart-tutkimuksessa Eckhartin käsitys ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta on ymmärretty väärin. Keel pyrkii osoittamaan, että Eckhart luopui kokonaan perinteisestä *unio*-näkemyksestä, jonka mukaan sielun ja Jumalan yhtymisessä ne silti säilyttävät olemuksellisen eron. Keelin mukaan Eckhart puhui täydellisestä olemuksellisesta *ykseydestä* (unity) ja yrittää Eckhartin avulla löytää uudenlaisia mahdollisuuksia kristinuskon ja Aasian uskontojen väliselle dialogille. Mielestäni Keel kuitenkin irrottaa Eckhartin historiallisesta kontekstistaan toisin kuin McGinn, jonka harvinaisen laaja kristillisen (sekä juutalaisen ja islamilaisen) mystiikan tuntemus antaa hänelle huomattavasti luotettavimmat lähtökohdat arvioida Eckhartia suhteessa laajempaan mystiikan traditioon. Tobin puolestaan valottaa tutkimuksessaan erinomaisesti sitä millaisiin skolastisiin kysymyksenasetteluihin monet Eckhartin uudet tulkinnot liittyivät.

tonilainen lähtemisen ja paluun metafysiikka, dialektinen⁷⁹ todellisuuskäsitys (jossa kaksi olemisen tapaa on yhtä aikaa totta) sekä monimerkityksinen käsite *grunt*, joka tuli käyttöön mystisen kokemuksen kuvailemisessa juuri Eckhartin kautta. Eckhartin teologian kokonaisuus ei missään nimessä typisty noihin kolmeen teemaan, mutta niitä voidaan pitää sen keskeisinä jäsentävinä periaatteina. Niiden avulla Eckhartin – pohjimmiltaan apofaattista – teologiaa on mahdollista ymmärtää paremmin.

3.2.1 Uusplatonilainen lähtemisen ja paluun metafysiikka

McGinn kutsuu Eckhartin teologista kokonaisteoriaa "virtaamisen metafysiikaksi" (metaphysics of flow). Termi on alkujaan peräisin Albert Suuren teologian tutkimuksesta.⁸⁰ Keel käyttää puolestaan termiä "dynaaminen ontologia".⁸¹ Kumpikin ovat osuvia, koska viittaavat liikkeeseen ja jatkuvuuteen – molemmat Eckhartin teologialle tyypillisiä piirteitä.⁸² Virtaaminen ja dynaamisuus ovat vastakohtia jäykälle kausaalisuuden ja hierarkian varaan rakentuvalle metafysiikalle. Kuten luvussa 2 jo mainittiin, ajatus kaiken virtaamisesta perustuu platoniseen ja erityisesti uusplatoniseen käsitykseen maailman syntymisestä Yhden (Hen) ulosvirtaamisena. Ulos *virtaamisen* ajatukseen kuuluu puolestaan luonnollisena ajatus siitä, että myös paluu Yhteen tai Jumalaan tapahtuu "orgaanisesti" ilman minkäänlaisen ontologisen kuilun ylittämistä. Uusplatonilaisessa metafysiikassa ratkaisevaa on ihmisen ymmärryksen (nous) ohjaaminen tulemaan tietoiseksi alkuperästään. Eckhartin "virtaamisen metafysiikassa" vallitsee samanlainen perusrakenne. Myös siinä yhteys alkuperän ja seurauksien välillä on – ainakin jossain mielessä – aina olemassa vaikka tietoisuus tuosta yhteydestä puuttuisikin. Ymmärrettävästi tällainen näkökulma on jännitteessä teististen metafysiisten teorioiden kanssa, jotka yleensä postuloivat jonkinlaisen olemuksellisen kuilun Luojan ja luodun välille (esim. tiukat *creatio ex nihilo* -tulkinnat). Eckhart oli luonnollisesti tietoinen tuos-

⁷⁹ Dialektinen tarkoittaa Eckhartin kohdalla esimerkiksi Daviesin mukaan: "sellaista luovaa ajattelua, jossa pyritään pitämään kaksi selvästi vastakkaista totuutta yhdessä, jotta voitaisiin saada kiinni niitä syvemmästä totuudesta, joka pakenee määritelmää" (Davies 1991, 117).

⁸⁰ McGinn 2001, 71.

⁸¹ Keel 2007, 51.

⁸² Keelin määritelmässä ongelmia tosin saattaa tuottaa sana "ontologia". Käsite "ontologia" on perinteisesti perustunut sille ajatukselle, että koska kaikki ymmärrettävissä ja käsiteltävissä olevat asiat ovat – ainakin jossain mielessä – aina väistämättä olemassa, on juuri olemisen (esse) mielekäs pääkategoria metafysiiselle teorianmuodostukselle. Eckhartin itsensä mukaan joudutaan kuitenkin ongelmiin jos luodun ja Jumalan olemisesta puhutaan missään samassa mielessä. Kuten luvussa 3.1 jo todettiin, Eckhart asettui vastustamaan tällaista peruslähtökohtaa ja edusti näkemystä jonka mukaan ymmärryksen (intellectus) kategoria on ensisijainen suhteessa olemiseen ja sopivampi perimmäisestä todellisuudesta puhuttaessa. Keel on kyllä tietoinen tästä ja ilmeisesti luottaa siihen, että tarkentava määre "dynaaminen" riittää ohjaamaan tulkinnat oikeaan suuntaan.

ta jännitteestä, mutta piti kuitenkin elämänsä loppuun asti kiinni näkemyksestä, että opetti kaikesta huolimatta aidosti kristillistä totuutta. Hän ei perustellut näkemyksiään filosofien vaan ennen kaikkea Raamatun avulla, jonka ymmärsi puhuvan todellisuudesta juuri lähtemisen ja paluun merkityksin.⁸³

McGinnin mukaan Eckhartin virtaamisen metafysiikassa sekä ulosvirtaamisessa (exitus-emanatio, ûzganc-uzfliessen), että paluussa (reditus-restoratio, inganc-durchbrechen) voidaan molemmissa havaita kaksi vaihetta tai puolta. Ulosvirtaaminen jakaantuu Yhden sisäiseen ”kiehumiseen” (bullitio) ja ylitsevirtaamiseen (ebullitio). Paluu puolestaan jakaantuu toisaalta Pojan syntymiseen (geburt) ihmisen sielunpohjassa (grunt der sêle) ja sielun ”läpimurtautumiseen” (durchbrechen) koko olemisen perustaan (grunt) tai Jumaluuteen [Jumalan takana] (gottheit, eng. Godhead).⁸⁴ Se millainen kausaliiteetti paluun vaiheiden välillä vallitsee, jää Eckhartin tuotannossa kuitenkin epäselväksi. Toisaalta kysymys on oleellinen vain jos hänen mystiikanteologiastaan halutaan erottaa jokin prosessinomainen ”tie” jossa ihmisen tulee edistyä. Ajatus tiestä – kuten myös Martta-Maria -kertomuksen yhteydessä käy selväksi – on Eckhartille kuitenkin vieras. Seuraako syntymisestä läpimurtautuminen vai toisinpäin, tällä ei ole Eckhartin virtaamisen metafysiikassa ratkaisevaa merkitystä. Kaikki kausaalisuus (ennen-jälkeen) on vain näennäistä siitä perspektiivistä käsin jossa Poika syntyy, nimittäin ikuisuudessa ja ikuisesti (sub specie aeternitatis). Eckhartin sanoin: ”*Gotes ûzganc ist sîn inganc*”; Jumalan ulosvirtaaminen on hänen paluutaan takaisin sisäänsä.⁸⁵

Eckhart omaksui ajatuksen ulosvirtaamisen ja paluun ykseydestä ennen kaikkea Plotinoksen oppilaan Prokluksen (n.412–485) teoksesta *Stoikheïōsis theōlogikē* (Teologian/metafysiikan alkeet), jonka latinankielisen käännöksen

⁸³ McGinn 2001, 72.

⁸⁴ Eckhart 1981, 31. Vaikka *bullition* ja *ebullition* välillä voidaan vielä hahmottaa jonkinlainen kausaalisuus (ebullitio seuraa bullitiota), Pojan syntymisen ja sielun läpimurtautumisen välinen ”järjestys” jää epäselväksi Eckhartin usein ristiriitaisissa muotoiluissa. Keel argumentoi, että syntymätematiikka (geburtmotiv) ja läpimurtautumistematiikka (durchbruchsmotiv) edustavat kahta kokonaan erilaista mystisen kokemuksen sanoittamisen tapaa, mutta myöntää, että molemmat ovat Eckhartin tuotannossa keskeisiä. Keel kuitenkin kritisoi tutkijoita (mm. Ueda, Caputo), jotka pitivät syntymätematiikkaa keskeisempänä ja läpimurtautumista vain sen edellytyksenä. McGinniä Keel kritisoi puolestaan siitä, että puhe dialektisestä molempien puolien samanaikaisuudesta ei millään tavalla helpota asian ymmärtämistä. Vaikka kuitenkin lopulta yhtyy ajatukseen niiden samanaikaisuudesta, Keel kuitenkin pitää läpimurtautumista joka tapauksessa Eckhartin ajattelun mielenkiintoisimpana ja merkittävimpana ulottuvuutena. Kysymys on tärkeä ja monimutkainen, kuten Keelin sinänsä tärkeät huomiot osoittavat. Sillä ei kuitenkaan toisaalta ole ratkaisevaa merkitystä sen kannalta miten aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhde Eckhartin teologiassa rakentuu. Sekä Pojan syntyminen, että läpimurtautuminen perustaan ovat joka tapauksessa molemmat osa *paluuliikettä* ja ne on mielekkäämpää asettaa vastakkain toisiensa sijasta *lähtemistä* kuvailevan bullitio-ebullitio parin kanssa. Edellä mainitusta keskustelusta tarkemmin ks Keel 2007, 39–49.

⁸⁵ Pr. 53 (DW 2:530.3–4).

Elementatio theologica Eckhart todistettavasti tunki. Vaikka hän tunki myös William Moerbeckelaisen (n.1215–1286) laatiman suoran käännöksen, enemmän häneen kuitenkin todennäköisesti vaikutti teos nimeltä *Liber de Causis* (Syiden kirja), joka on latinankielinen käännös arabiankielille ja monoteistisen Jumaläkäsityksen näkökulmasta [uudelleen]toimitetusta Teologian alkeista. Se kuului 1200-luvun puolivälistä lähtien Pariisin yliopistossa opiskelevien pakollisiin oppikirjoihin ja vaikutti Eckhartiin syvästi.⁸⁶ Proklus artikuloi käsityksensä Yhden, ulosvirtaamisen ja paluun välisestä "kolmiyhteydestä" Teologian alkeiden propositioissa 30–35. Niiden mukaan: koska Yhdestä ei voida ottaa mitään pois, kaikki mikä virtaa ulos (kr. proodos), samanaikaisesti kuitenkin myös aina pysyy (kr. monē) täydellisenä alkuperässään. Edelleen, kaikki mikä virtaa ulos Yhdestä, myös aina pyrkii palaamaan takaisin (kr. epistrofē) Yhteen, koska kaipaa täydellisyttään siinä. Proklus toteaa ulosvirtaamisen ja paluun samanaikaisuuden ja ykseyden myös propositiossa 174, jonka mukaan "[Ymmärryksen] luova toiminta on ymmärtämistä ja ymmärtäminen luomista" (kai hē poiēsis en tō noiein, kai hē noēsis en tō poiein).⁸⁷

Bullitio (lat. *bullā*, kupla) on Eckhartin itsensä luoma käsite, jota hän käytti selvittääkseen sitä kuinka Kolminaisuuden persoonat eriytyvät toisistaan ja siitä Ykseydestä, jossa niiden välinen erottaminen ei ole mahdollista eikä tarpeen. Siinä on vielä kyse puhtaasti Jumaluuden sisäisestä elämästä; mitään formaalisesti toista ei tuossa vaiheessa ole vielä missään mielessä olemassa. Ajatus täydellisestä Ykseydestä (gotheit, Jumaluus), jossa ei ole minkäänlaista erottelua (tämä on eri kuin tuo) on sekä Eckhartin teologisen teorian keskeinen peruslähtökohta, sekä hänen saarnatyönsä kantava teema. Tuosta Yhdestä (Unum) kaikki on perimmältään lähtöisin, siinä kaikki aina myös syvimmissä mielessä on ja siihen kaiken on tiukimmassa mielessä palattava. Paluuliikkeen on radikaaleimmillaan jatkuttava jopa Kolminaisuuden persoonien erottelun ja käsitteen "Jumala" hylkäämiseen.

⁸⁶ McGinn 2001, 171. *Liber de Causis* -teoksen vaikutuksesta Eckhartiin tarkemmin ks. esim. Beierwaltes 1992, 141–169. Uusplatonisen filosofian vaikutus kristilliseen teologiaan voimistui 1200- ja 1300-luvuilla. Osaltaan siihen vaikutti uusien uusplatonisten tekstien leviäminen teologiin käyttöön. Kolme keskeisintä teosta olivat *Liber de Causis*, *Liber XXIV Philosophorum* (24 filosofin kirja) ja *Proclus Latinus*, joka koostui Prokluksen kirjoitusten käännöksistä. Erityistä arvoa uusplatoninen filosofia nautti Albert Suuren perustamassa Kölnin *Studium generale*:ssa, jossa myös Eckhart opiskeli. Albert Suuren vaikutuksesta dominikaanien parissa syntyikin aivan uudenlaista mystiikanteologiaa, jossa leimallista oli ymmärryksen roolin korostaminen mystisen union toteutumisessa. Tarkemmin dominikaanisääntökunnan mystiikanteologiaan vaikuttaneista uusplatonistista lähteistä ks. McGinn 2005, 39–47.

⁸⁷ Proclus 1963, 35–39, 153. Ks. myös toimittajan kommentit sivuilta 217–221, 290–291.

Väite vaiheesta jolloin edes Kolminaisuutta ei vielä ollut olemassa, olikin yksi niistä teemoista joista Eckhart kutsuttiin vastaamaan inkvission edessä.

Ykseyteen – relaation kautta jäsentyvän käsitteen ”Jumala” takana – Eckhart viittaa kansankielisessä tuotannossa käsitteellä *grunt*, perusta, jota tarkastellaan lähemmin luvussa 3.2.3. Juuri tuossa perustassa/Ykseydessä Poika aina syntyy ja siinä hän Eckhartin mukaan syntyy myös syntyessään sielussa. Ihmisen on vain tultava tietoiseksi siitä kuinka jakaa saman perustan Jumaluuden kanssa. Käsitteellä *bullitio* Eckhartin oli mahdollista toisaalta postuloida – uusplatonilaiselle metafysiikalle keskeinen – ajatus täydellisestä Ykseydestä, jota ei monimutkaistanut edes – kristilliselle teologialle keskeinen – ajatus Jumalan kolmesta persoonasta. Toisaalta *bullition* erottaminen *ebullitiosta* suojeli Triniteettiä samaistumasta millään tavalla luomisen kausaalisuuteen tai jonkinlaiseen hierarkkiseen alemmuuteen suhteessa Ykseyteen. Kolminaisuuden persoonien [Jumaluuden] sisäinen virtaaminen ikuisuudessa (*bullitio*) on Eckhartin mukaan formaalisen todellisuuden ulosvirtaamisen (*ebullitio*) alkulähde ja malli ja ensisijainen suhteessa *ulosvirtaamiseen*.⁸⁸

Ebullitio pitää siis puolestaan sisällään ajatuksen ulos- tai ylitsevirtaamisesta, jossa jotain Jumalasta formaalisesti toista muodostuu ja alkaa olla (joko käsitteenä tai partikulaarisena oliona). Tässä Eckhart edusti periaatteessa aikansa normaaliteologiaa.⁸⁹ Johdonmukainen sitoutuminen virtaamisen metafysiikan lainalaisuuksiin, vei hänet kuitenkin normaaliteologian tulkintoja pidemmälle. Eckhartin mukaan kausaalisuus ja hierarkia *bullition* ja *ebullition* välillä on vain määritelmällistä ja näennäistä, koska myös aika (josta käsitteet ”ennen” ja ”jälkeen” ovat riippuvaisia) alkaa vasta ulosvirtaamisen seurauksena. Koska aika on ulosvirtaamisen *seuraus*, itse virtaaminen on ajasta riippumatonta eli tapahtuu ikuisessa nyt-hetkessä (*nunc aeternum*). Luomisen/ulosvirtaamisen tapahtumisesta ikuisessa nyt-hetkessä, seuraa puolestaan luonnollisena ajatus jatkuvasta luomisesta (*creatio continua*). Eckhart uskoi senkin olevan luonnollinen osa kristillistä uskoa ja vetosi mm. Augustinukseen joutuessaan puolustamaan näkemystä harhaoppisuusoikeudenkäynnissään.⁹⁰

⁸⁸ McGinn 2001, 72–90.

⁸⁹ Eckhart omaksui käsitteen *ebullitio* opettajiltaan Albert Suurelta ja Dietrich Freibergilaiselta. Ja vaikka Eckhartin ajan pääasiassa tomistiselta pohjalta rakentuva teologia olisi vierastanutkin termiä ”virtaaminen”, ei *ebullitio*:n ja *creatio*:n välillä silti tarvitse nähdä ratkaisevaa eroa. Kummassakin olemisen saa jotain olemuksellisesti Jumalasta toista.

⁹⁰ McGinn 2001, 100–103.

Ajatus jatkuvasta luomisesta on keskeinen Eckhartin metafysiikalle, koska se selittää hänen dialektista todellisuuskäsitystään. Vaikka ulosvirtaamisessa olemassaolon saa Eckhartin mukaan jotain mikä on ”toista” kuin Jumala, eivät nuo toiset *asiat*⁹¹ kuitenkaan missään mielessä omista olemista. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen – ja siten Eckhartin ajan skolastisen normaalitulkinnan – mukaan luodut asiat omistavat itsessään olemista (*esse*), vaikkakin Jumalaa huomattavasti vähäisemmällä tavalla. Eckhartin mukaan mikään luotu ei taas koskaan omista olemista itsessään, vaan saa olemisensa aina ja jatkuvasti vain Jumalasta, joka ainoana varsinaisessa mielessä *on*. Tällainen lainatun olemisen ajatus mahdollistaa sen, että Luojan ja luodun välille ei synny ontologista kuilua. Samalla Jumala kuitenkin säilyy täysin transsendenttina. Niin ikään ratkeaa myös klassista teismää vaivannut kysymys siitä, kuinka Jumala voisi ylipäätään luoda jotain itsensä ulkopuolelle.⁹²

Erotuksena panteismista – josta Eckhartia on myös syytetty – tällaista jatkuvan luomisen periaatetta voidaan kutsua panenteismiksi (*pan-en-theos*, kaikki Jumalassa).⁹³ Kaikki ei siis ole Jumalaa, mutta kaikki on Jumalassa, eli Jumala on kaiken olemisen lähde ja ylläpitää sitä itsessään. Tähän liittyy myös Eckhartille keskeinen ajatus siitä kuinka Jumala on dialektisesti sekä täysin transsendentti, että täysin immanentti. Koska Jumala ylläpitää kaikkea, hän on Eckhartin mukaan kaikessa aina immanenttina läsnä. Toisaalta juuri tuon kaikenkattavan immanenssin vuoksi Jumala transsendoi kaiken olevan, koska oleva ei vastaavaan immanenssiin kykene. Eli juuri immanenssillaan Jumala paradoksaalisesti on transsendentti. Eckhartin logiikka toimii myös toiseen suuntaan. Eckhartin analogiaperiaatteen ja lainatun olemisen periaatteen mukaisesti Jumala on lähtökohtaisesti toisaalta täysin transsendentti (koska vain Jumala varsinaisesti *on*). Koska luotu ei pysty itse kannattelemaan omaa olemassaoloaan, juuri transsendentin todellisen olemisen vuoksi Jumala kuitenkin on kaikessa luodussa läsnä. Toisin sanoen juuri

⁹¹ Eckhart kutsuu latinankielisessä tuotannossaan luomisen perusteella olemassa olevia ”asioista” usein termillä *hoc et hoc* (tämä ja tuo). Siinä missä Jumalaa kuvaa parhaiten käsite *unum* (yksi), luotuisuuteen kuuluu Eckhartin teologiassa olennaisena osana juuri moninaisuus. Moninaisuudesta seuraa puolestaan asioiden määrittelemisen juuri sen suhteen miten ne suhteutuvat toisiinsa (tämä on eri kuin tuo).

⁹² Tarkemmin siitä miten Eckhart ymmärsi käsitteen *esse* ja miten poikkesi siinä perinteisistä tulkintoista ks. Tobin 1986, 31–56.

⁹³ Panenteismi on kuitenkin moderni termi, jota Eckhart ei sellaisenaan tuntenut. Sen otti käyttöön ensimmäisenä saksalainen filosofi Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Siihen liittyyvää modernia keskustelua – liittyen esimerkiksi nk. prosessiteologiaan – ei tule yhdistää keskiajalla eläneeseen Eckhartiin. Viittaa tässä panenteismiin sen vuoksi, että se kuitenkin määritelmällisesti vastaa hyvin Eckhartin näkemystä. Panenteismista tarkemmin ks. esim. Hartshorne 2005, 6960–6965.

transsendenssillaan Jumala on Eckhartin mukaan paradoksaalisesti myös immanentti.⁹⁴ Eckhartin kristillis-uusplatonilaisessa metafysiikassa Jumala on siis sitä immanentimpi mitä transsendentimpi hän on ja toisinpäin; ”*Gotes ûzganc ist sîn inganc.*”

Vaikka lähteminen ja paluu kietoutuvat Eckhartin mystiikanteologiassa erottamattomasti toisiinsa, niillä on kuitenkin myös omat itsenäiset sisältönsä. Ne voidaan erottaa toisistaan, kun muistetaan, ettei kyseessä ole monella muulla mystiikolla esiintyvistä vaiheittaisista prosesseista jolla on selkeä alku ja päämäärä. Eckhartin mystiikan ”tiessä” on kyse ”tiestä, joka ei ole tie”.⁹⁵ Saarnassa 5b Eckhart varoittaa etsimästä Jumalaa menetelmien avulla, koska silloin ihminen löytää vain menetelmiä ja kadottaa Jumalan, joka ei ole menetelmissä.⁹⁶ Paluuliikkeessä kohti Jumalaa on Eckhartin mystiikanteologiassa kyse uusplatonilaiseen tapaan liikkeestä moninaisuudesta yksinkertaisuuteen, älyllisestä ja hengellisestä rikkaudesta niiden köyhyyteen. Tavoitteena on riisuutua kuvista (*bilde*), kaikesta ulosvirtaamisen rikkaudesta ja monimuotoisuudesta, jotta ihminen voisi taivottaa *myös* sen mistä kaikki se jatkuvasti virtaa. Eckhartin tavoite on siis saada ihmiset tiedostamaan *ebullitio*:n rikkauden lisäksi myös kaiken ykseys *bullitio*:ssa. Kuvista riisuutuminen alkaa edistymällä kristillisissä hyveissä, mutta johtaa niiden hylkäämiseen – sikäli kun ne ovat menetelmiä jonkin aikaansaamiseksi. Eckhart vaatii ihmistä luopumaan kaikista kuvista, jopa niistä jotka koskevat Jumalaa ja ihmistä itseään. Tavoitteena on ”murtautua läpi” olemisen perustaan (*grunt*), jossa Poika syntyy ikuisesti ja kaikki on Poikaa. Sieltä käsin kaikki formaalisen todellisuuden aksidentaalisuus näyttäytyy vain yhtenä virtaamisena.

3.2.2 Dialektinen todellisuuskuva: esse formale – esse virtuale

Eckhartin mukaan luominen on jatkuvaa tapahtumaa. Se ei kuitenkaan tarkoittanut etteikö luotu todellisuus olisi ollut kuitenkin samalla myös sidottu aikaan ja kausaalisuuteen. Miten Eckhart pystyy yhdistämään nuo kaksi näennäisesti ristiriitaista ajatusta? Tämän ja monen muun Eckhartin dialektisesti jäsentyvän ajatuksen selkiyttämiseksi on tunnettava Eckhartille keskeinen jako olemisen formaaliseen (*esse formale*) ja virtuaaliseen puoleen (*esse virtuale*). Esimerkiksi selittäessään

⁹⁴ McGinn 2001, 93–95. Ks. myös Sells 1994, 207–209. Sellsin mukaan transsendenssin ja immanenssin käsitteiden paradoksaalinen sekoittuminen on tyypillinen apofaattisen kielen ja teologian ilmiö. Mystisen union perspektiivistä käsin kaikki suhteen kautta rakentuvat (minä-toinen) käsitteet menettävät alkuperäiset tiukat merkityksensä ja avautuvat uudennlaisille viittaussuhteille.

⁹⁵ Pr. 86 (DW 1:481–491).

⁹⁶ Pr. 5b (DW 1:85–96).

Viisauden kirjan jaetta 1:14: ”Sillä hän on luonut kaiken, että se olisi (creavit enim, ut essent omnia)” Eckhart toteaa:

Kaikki on Jumalassa ja ensimmäisessä syystä intellektuaalisella tavalla (intellectualiter) ja tekijän mielessä. Sen vuoksi niillä ei ole mitään formaalisesta olemisestaan, ennen kuin ne tuotetaan ja lähetetään kausaalisesti [sen] ulkopuolelle, jotta ne olisivat olemassa.⁹⁷

Edelleen Genesiksen kommentaarissa Eckhart toteaa:

Kaikilla olioilla on kaksi olemassaoloa (duplex habet esse). Yksi on alkuperässään ja syissään (in causis suis originalibus), eli Jumalan Sanassa, ja tämä oleminen on lujaa (firmum) ja vakaata (stabile). Sen vuoksi katoavia asioita koskeva tieto ei ole itsessään katoavaa, vaan lujaa ja vakaata; asia tunnetaan sen syissä. Asioilla on myös toinen oleminen luonnossa, jossa asiat ovat olemassa niille ominaisella tavalla (in forma propria). Ensimmäinen on *esse virtuale*, toinen *esse formale*, joka on luonteeltaan heikkoa (infirum) ja muutoksenalaista (variabile).⁹⁸

Kaikki oliot ovat siis olemassa ”virtuaalisesti” Jumalan mielessä (Sanassa, perustassa), sekä ”formaalisesti” luodussa maailmassa.⁹⁹ Esimerkiksi Tuomaasta poiketen Eckhart ei kuitenkaan ollut metafysiikassaan erityisen kiinnostunut formaalisesta olemisesta, koska sen oleminen oli vain ”lainattua”, heikkoa olemista.¹⁰⁰ Eckhartin käsitys virtuaalisen ja formaalisen olemisen suhteesta käy hyvin ilmi saarnassa 57¹⁰¹. Siinä hän pyrkii hahmottamaan formaalisen olemisen ”lainaluonnetta” peili-vertauksen avulla. Saarnassa Eckhart selittää kuinka katsojan kasvot ovat aina kasvot siitä huolimatta onko paikalla peiliä jossa ne näkyisivät. Katsojan

⁹⁷ In Sap. n.21 (LW 2:342.9–12).

⁹⁸ In Gen.I, n.77 (LW 1:238.2–7).

⁹⁹ Eckhartin jako *esse virtuale*:en ja *esse formale*:en on sovellus perinteisestä filosofisesta jaosta *ens rationis–ens naturae* (oleminen ymmärryksessä – oleminen luonnossa). Edelleen, Eckhartin jako perustuu todennäköisesti myös hänen opettajansa Dietrich Freibergiläisen jakoon *ens conceptionale–ens reale*. Vastoin Tuomaan aristoteelista käsitystä, jossa ymmärryksessä olevat asiat ovat riippuvaisia konkreettisten yksilöolioiden olemassaolosta, Dietrich perustaa jakonsa uusplatoniselle vaiheittaisen emanaation periaatteelle. Sen perusteella Dietrich väittää, että kaikki oleminen on pohjimmiltaan samaa virtaamista, esiintyi se sitten ymmärryksessä tai materiaalisesti. Platoniselle perinnölle tyypilliseen tapaan Dietrich kuitenkin nostaa *ens conceptionale*:n ensisijaisemmaksi suhteessa *ens naturae*:hen (Führer 1992, 14–22). Eckhartin jako perustuu selvästi Dietrichin jakoon, mutta niiden suhteeseen ei voida tämän tutkielman puitteissa tarkemmin perehtyä. On kuitenkin selvää, että vaikka Eckhart jakaa Dietrichin kanssa uusplatonisen metafysiikan perusrakenteen, ei Dietrichin jako tyydytä Eckhartia, koska hän kuitenkin käyttää omia käsitteitään. Esimerkiksi heidän käsityksissään siitä miten perinteiset aktiivinen (*intellectus agens*) ja passiivinen (*intellectus possibilis*) ymmärrys suhteutuvat toisiinsa ja Jumalan olemukseen, on havaittava ero. Dietrichin mukaan ihminen on Jumalan kaltainen juuri *intellectus agens*:in perusteella, kun Eckhartin apofaattisemmassa teologiassa korostuu – ainakin implisiittisesti – passiivinen ja potentiaalinen *intellectus possibilis* -tyyppinen ymmärrys. Aiheeseen palataan luvussa 6.2.

¹⁰⁰ Siinä missä Tuomas esimerkiksi käyttää näkyvää todellisuutta todistuksissaan Jumalan olemassaolosta, Eckhart etenee lähinnä filosofisin ja raamatullisin argumentein. Vaikka Eckhart ja Tuomas molemmat käyttivät hyväkseen sekä Aristoteleen että Platonin filosofista perintöä, on kuitenkin perusteltua väittää, että molemmat löysivät toisesta oman suosikkinsa. Eckhart lähtee yleensä liikkeelle platonilaisen mallin mukaisesti ”ylhäältä alaspäin”, ideaalista ja täydellisestä kohti luodun epätäydellisyyttä. Tuomaan teologiassa luodulla todellisuudella on taas huomattavasti positiivisempi rooli ja relevanttia käyttöä esitettäessä asioita Jumalan olemassaolosta, ominaisuuksista ja olemuksesta. Se että kaksi saman sääntökunnan keskeistä opettajaa tekivät teologiaa niin eri lähtökohdista, kertoo ehkä osaltaan jotain 1200- ja 1300-lukujen Euroopan intellektuaalisesta monimuotoisuudesta.

¹⁰¹ Pr. 57 (DW 2:600–602).

kasvot ovat peilissä näkyvien kasvojen välttämätön edellytys, eikä peilissä heijastuva kuva voi millään tavalla vaikuttaa siihen miltä kasvot siinä näyttäivät. Kun peili otetaan pois, käy samalla selväksi millainen suhde virtuaalisen olemisen (kasvot) ja formaalisen olemisen (peilissä oleva kuva) välillä vallitsee; kasvot pysyvät, mutta kuva häviää. Vain virtuaalinen oleminen Jumalassa on Eckhartin mukaan varsinaista tosiasiallista olemista. Kuitenkin formaalinen todellisuus peilissä on yhtäläillä todellisuutta, se on vain heikompaa, koska on riippuvainen todellisesta olemisesta.¹⁰²

Virtuaalisella olemisella on Eckhartin ajattelussa tärkeämpi rooli, koska se on hänelle samanaikaisesti sekä metafyyssinen tosiasia että ihmisen olemassaolon mystinen päämäärä. Jo Augustinuksesta lähtien kristillisessä teologiassa tunnettiin ajatus luodun pre-eksistenssistä Jumalan mielessä, mutta kukaan ei soveltanut sitä niin ehdottomasti kuin Eckhart.¹⁰³ Virtuaalisen olemisen ensisijaisuus liittyy Eckhartin käsitykseen siitä, kuinka ymmärrys (*intellectus*) on todellisuuden korkein muoto ja ensisijainen suhteessa jopa olemiseen. Eckhartin mukaan asioiden ideat ovat ensisijaisia suhteessa yksittäisiin asioihin sekä muotoihin josta ne saavat nimensä. Yksittäiset asiat ja niiden muodot ovat katoavia, mutta niiden ideat ovat ikuisia. Ideat puolestaan tavoitetaan juuri ymmärryksen avulla. Ne eivät kuitenkaan voi suoraan samaistua Jumalan olemukseen, koska ne rikkoisivat hänen ykseytensä. Niinpä Eckhart postuloi virtuaalisen olemisen kategorian jossa asiat ovat täydellisellä tavalla ilman partikulaarisuuden aiheuttamia rajoituksia, mutta joka kuitenkin on *ebullitio*:ta, ei *bullitio*:ta. Kyse on luonnollisesti platonisesta ideamaailman (*Nous*) sovelluksesta.¹⁰⁴

Esse virtuale:n ei ole kuitenkaan tarkoitus olla mikään erillinen kolmas olemisen taso Jumalan täydellisen olemisen ja luodun lainatun olemisen välissä. Pikemminkin se kuuluu molempiin, koska siinä on kyse olemisen täyteydestä. Virtuaalisessa olemisessä – siinä *mitä* asiat ovat – on kyse puhtaasta ymmärryksestä. *Esse virtuale* on *non ab alio* (ei jostain toisesta), koska ei tarvitse itselleen mitään itsensä ulkopuolista syytä. Asioiden täydellisyydessä niiden syy on niissä itsessään. Partikulaarin eli formaalisen olemisen – siinä *että* asiat ovat – puolesta asiat kuitenkin tarvitsevat itsensä ulkopuolisen syyn, joka viime kädessä on luon-

¹⁰² McGinn 2001, 103.

¹⁰³ Tobin 1986, 59–60.

¹⁰⁴ McGinn 2001, 104; Tobin 1986, 60–61.

nollisesti Jumala.¹⁰⁵ Todellisuus on siis ”olemassa” Eckhartin mukaan samanaikaisesti täydellisenä ja ajattomana virtuaalisesti, mutta toisaalta myös tiettyä partikulaarina todellisuutena, joka on sidottu aikaan, kausaalisuuteen ja vajavaisuuteen.¹⁰⁶

Jos *esse virtuale* ei ole platonilaisen Nous-hypostaasin tavoin erillinen todellisuuden taso, niin kuinka se sitten suhteutuu Jumalaan ja luotuun todellisuuteen? Eckhartin vastaus on kristologinen; virtuaalisessa olemisessä ei ole kyse mistään muusta kuin Pojasta, Johanneksen evankeliumin alun Sanasta, jonka kautta kaikki on saanut syntynsä.¹⁰⁷ Pojassa Isän luovana Sanana kaikki oleva on Eckhartin mukaan aina täydellisenä ja kaikki syntyy jatkuvasti ikuisuudessa Poikana. Ikuisuuden näkökulmasta kaikki on vielä täydellisenä Pojassa ja on Poikaa. Vasta formaalisen olemisen partikulaarit oliot ovat jotain muuta. Linkki olemisen virtuaalisen puolen (Pojassa) ja formaaliseen puolen (Pojasta) välillä on Eckhartin mukaan puolestaan Pojan inkarnaatio, joka myös on jatkuva tapahtuma (*incarnatio continua*). Johanneksen evankeliumin kommentaarissaan Eckhart toteaa mm. näin:

Jumalan viisaus näki hyväksi tulla lihaksi sellaisella tavalla, että inkarnaatio itse ikään kuin välittäjänä (quasi media) Jumaluuden Persoonien virtaamisen (*divinarum personarum processionem*) ja luotujen olioiden tuottamisen (*creaturarum productionem*) välillä maistaa kummankin luontoja (*utriusque naturam sapiat*). Tämä tapahtuu niin, että inkarnaatio itse

¹⁰⁵ On tärkeää huomata, että syy on juuri Jumala eikä Jumaluus. Eckhartin kuuluisa rukous Jumalalle, että voisi vapautua Jumalasta (Pr .52 DW 2:486–506) tulee ymmärrettäväksi juuri *esse virtuale-esse formale* -jaon kautta. Jumala on Eckhartille relationaalinen käsite, joka saa merkityksensä viime kädessä juuri formaalisen olemisen kausaalisen alkusyyn tarpeesta. Tuolloin Jumala kuitenkin Eckhartin mukaan jää samalla väistämättä luodun todellisuuden vangiksi, koska määrittänyt sen kautta. Rukouksessa vapautua Jumalasta on siis kyse tarpeesta vapautua käsitteestä Jumala, joka ei voi tyydyttää todellista, formaalisesta todellisesta riippumatonta Jumalaa/Jumaluutta kaipaavaa sielua. Radikaaleimmillaan se tarkoittaa myös Kolminaisuuden persoonista luopumista olemuksen Ykseyden tavoittamiseksi; se tosin tapahtuu vain perustassa (grunt). Yhtä tärkeää on huomata, että Eckhart ei halua eroon ”Jumalasta”, ikään kuin jonain vajavaisena Jumala-kuvana, vaan Jumalasta kaikkineen mitä kyseinen käsite pitää sisällään. Esimerkiksi Michael Sells kritisoi suurinta osaa Eckhartin tekstien käännöksiä siitä, että lisäämällä lainausmerkit sanan Jumala molemmiin puoliin, kääntäjä tulkitsee eikä tee oikeutta sille mitä Eckhart tarkoitti. Sellsin mukaan ”rukoilla Jumalaa, että vapautuisi Jumalasta” pitää tunnustaa aidoksi *aporia*:ksi, ratkaisemattomaksi ongelmaksi ja paradoksiksi. Kyse on omanlaisesta apofaattisen puheen diskurssista jossa ei-käsitteellistä Jumaluutta lähestytään tietoisesti käsitteillä, mutta niin että seuraavat käsitteet aina korjaavat edellisiä *ad infinitum*. Korjausprosessin seurauksena subjekti-objekti-suhteet, spatiaaliset ja temporaaliset kausaalisuusviittaukset ym. kielelliset merkityssuhteet menettävät alkuperäiset merkityksensä ja syntyy uudenlaisia viittausuhteita. Prosessin mielekkyys nousee itse puheaktista, ja siinä tapahtuvasta ”merkitystapahtumasta” (meaning-event), joka on ei-käsitteellisen mystisen kokemuksen käsitteellistä ”uudelleen näyttelemistä” (Sells 1994, 1–13, 206–210).

¹⁰⁶ Tobin 1986, 61.

¹⁰⁷ Tämä uusplatonistisen systeemin kristillinen tulkinta on peräisin alun perin Augustinukselta, jonka kautta se säilyi jonkinlaisena normaalitulkintana 1100-luvulle asti, jolloin se sai haastajan uudelleenlöydetyistä Aristoteleen filosofiasta. Augustinuksen vaikutus Eckhartiin on – keskiajalle tyypilliseen tapaan – merkittävä. Eckhartin suorista lähdelainauksista Augustinus on ylivoimaisesti käytetyin. McGinn listaa kriittisestä laitoksesta n.800 Augustinus-lainausta, kun seuraavaksi lainatuin Aristoteles esiintyy vain n. 250 kohdassa (McGinn 2001, 267 n.21, 272 n..57). Augustinuksen suhteesta uusplatonismiin ks. esim Louth 1981, 132–158.

kuvastaa (exemplata) ikuista emanaatiota ja on koko alemman luonnon esikuva (exemplare).¹⁰⁸

Virtuaalisen ja formaalisen olemisen välillä on siis dialektinen jännite, jossa kaikki partikulaarit oliot ovat samanaikaisesti jotain muuta kuin Poika – sikäli kun ovat partikulaareja olioita – mutta kuitenkin myös täydellisinä Pojassa ja Poika itse – sikäli kun ovat Poika.¹⁰⁹ Lisäys "sikäli kuin" (in quantum, utpote, als vil) on merkittävä. Se on keskeinen käsite Eckhartin dialektisen teologian ymmärtämiseksi. *In quantum* -periaatteen mukaan termin toistaminen sulkee sen ulkopuolelle kaiken mikä ei kuulu siihen. Esimerkiksi väitteessä "luodut eivät ole mitään – sikäli kun ne ovat luotuja" *in quantum* -lisäys kohdistaa puheen vain ja ainoastaan olentojen luotuisuuteen. Sen vuoksi esimerkiksi tietyistä partikulaarista ihmisestä psykofyysisenä kokonaisuutena ei väitetä, että hän olisi ei-mitään. Hän on ei-mitään vain sikäli kun hän on luotu ja siten suhteessa Luojaan ei-mitään. Samoin *in quantum* -periaatteen avulla Eckhart voi väittää, että hän on sama Poika, joka syntyy ikuisuudessa – sikäli kun on Poika. Sikäli kun hän on ikuisuudessa täydellisenä Jumalan mielessä (Pojassa, perustassa), hän on yksi ja sama Poika eikä millään tavalla hänestä erillinen. Partikulaarisena ulosvirrannena ihmisenä hän on kuitenkin jotain muuta ja tarvitsee vapauttavaa sanomaa virtuaalisesta olemisestaan Pojassa. Eckhart käyttää *in quantum* -periaatetta niin laajasti latinankielisessä tuotannossaan, että on hyviä perusteita olettaa, että se on yleensä voimassa myös kansankielisessä tuotannossa, vaikka sitä ei aina sanottaisikaan suoraan.¹¹⁰

Eckhartin uusplatonismin läpäisemässä teologiassa kaikki on siis ensisijaisesti ja täydellisesti olemassa vain ideoissaan eli *virtualiter* Pojassa. Sikäli kun luodussa oliossa voidaan havaita jokin ominaisuus (esim. hyvyys), on se Eckhartin mukaan siinä vain sikäli kun olio osallistuu perustansa kautta kyseisen ominaisuuden täyteyteen Pojassa. Jos ihmisessä siis havaitaan hyvyys, tarkoittaa se vain, että täydellinen Hyvyys manifestoituu hänessä. Siinä missä Eckhartin ajan aristoteelisen normaaliteologian mukaan ihmisen olisi ajateltu omistavan itsessään

¹⁰⁸ In Joh. n.185 (LW 3:154.8–14). Tarkemmin Eckhartin "funktionaalisesta kristologiasta" ks. McGinn 2001, 115–127.

¹⁰⁹ Saarnassa 9 Eckhart toteaa, että hänen kaikkien saarnojensa lähtökohta ja tavoite on pienessä sanassa *quasi*, jota kouluissa kutsutaan adverbiksi (bîwort). "Pyhä Johannes sanoi: 'Alussa oli Sana', ja hän tarkoitti, että ihmisen tulisi olla Sanalle kuin adverbi (bî dem worte sî ein bîwort)" (Pr. 9 DW 1:154.7–155.3). Eckhartin mukaan hänen koko sanomansa voidaan siis tiivistää siihen, että ihmisen ymmärrys ei ole mitään muuta kuin *ad-verbum*; jotain millä ei ole olemassaoloa muuten kuin sikäli kuin se kuuluu Sanaan. Toisaalta "se on myös merkki Jumalaa lähellä olevalle ja häntä tuntevalle ihmiselle, ettei mikään voi erottaa häntä Jumalasta, ei onni eikä epäonni, eikä mikään luotu" (155.8–11).

¹¹⁰ McGinn 2001, 117–118; Tobin 1986, 49–50, 90–97.

vähäistä ja epätäydellistä hyvyttä, Eckhartin mukaan ihmisessä on täydellinen Hyvyys, sikäli kun ihmisen hyvyys on Hyvyttä. Sikäli kun se ei ole sitä, ihmisessä havaittu "hyvyys" on ei-mitään. Perinteisessä tulkinnassa kyse on ominaisuuden suhteellisesta täydellisyydestä ihmisessä, Eckhartin mystiikanteologiassa kyse on sen sijaan ihmisen metafyyysisestä rakenteesta. Seurauksena on radikaalisti erilainen tapa hahmottaa todellisuutta ja kristillistä uskonnollista praksista. Kieltämällä luoduilta formaalisen olemisensa puolesta mahdollisuuden omistaa mitään itsessään, Eckhart samalla antaa niille mahdollisuuden omistaa kaikki virtuaalisen olemisensa puolesta. Praksiksen näkökulmasta tavoite ei silloin ole niinkään kehittyä tietyissä ominaisuuksissa, vaan tulla tietoiseksi siitä mistä ja miksi ne kumpuavat.

3.2.3 Grunt Eckhartin ykseysfilosofian yläkäsitteenä

Kolmas keskeinen Eckhartin mystiikanteologiaa jäsentävä periaate – teema josta hänet ehkä parhaiten tunnetaan – on *grunt*, perusta.¹¹¹ Se on käsite jota kristillisessä Jumala-puheessa ei oltu juurikaan käytetty ennen kuin Eckhart teki siitä mystiikanteologiansa peruskäsitteen.¹¹² Eckhartin jälkeen *grunt*-puhetta käyttivät ja tekivät tunnetuksi mm. hänen oppilaansa Johannes Tauler ja Henry Suso. McGinnin mukaan *grunt* on harvinaisen käyttökelpoinen yleiskäsite kuvaamaan sitä uutta mystiikanteologista virtausta, joka syntyi Saksassa ja Reininmaalla 1200-luvun alussa ja kukoisti siellä ainakin seuraavat kaksisataa vuotta. Toisin kuin käsitteet "saksalainen mystiikka", "Reininmaan mystiikka" tai "dominikaaninen mystiikka", "grunt-mystiikka" ei perustu keinotekoiselle yritykselle typistää kyseinen ilmiö vain tietylle alueelle tai tiettyyn intellektuaaliseen traditioon, vaan nousee suoraan mystikoiden itsensä ajattelusta ja tuotannosta.¹¹³

Grunt on näennäisestä yksinkertaisuudesta huolimatta erittäin monipuolinen ja monimerkityksinen käsite. Eckhart-tutkimuksessa sitä on kutsuttu "räjähtäväksi metaforaksi" (Sprengmetapher), koska se pystyy merkitysten rikkaudessaan murtautumaan läpi aikaisemmista mystisen puheen kaavoista ja synnyttämään täysin

¹¹¹ Tekstin sujuvuuden kannalta käytän sanasta *grunt* yleensä käännöstä "perusta". Jumalaan liittyen käännän sen joko vain "perusta" tai vaihtoehtoisesti "olemisen perusta", ihmiseen liittyen "sielun perusta". Ihmisen kohdalla käytän joskus myös käännöstä "sielunpohja" (sanasta *seelengrund*), koska se on termi joka esiintyy Reininmaan mystiikan yhteydessä usein. Perusta-käännöksen kohdalla tulisi kuitenkin aina pyrkiä pitämään mielessä kaikki siihen tässä luvussa liitetyt merkitykset, jotta käsitteen *grunt* rikas merkityssisältö ei typistyisi minkään käännöksen yksipuolisuuteen.

¹¹² *Grunt* esiintyy McGinnin mukaan muutaman kerran begiinimystikoiden Mechthild Magdeburgilaisen ja Hadewijch Brabantilaisen tuotannossa, mutta ei nouse niissä mitenkään keskeiseen osaan (McGinn 2001, 39–40).

¹¹³ McGinn 2001, 35–37.

uusia tapoja puhua välittömästä Jumala-kokemuksesta. McGinnin mukaan *grunt* voidaan ymmärtää myös "yläkäsitteeksi" (master metaphor), joka pitää sisällään koko sen laajan joukon kielellisiä strategioita, joiden avulla Eckhart pyrki kuvailemaan ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta. Koska Eckhartin koko teologia rakentuu *grunt*-metafysiikan varaan, tämä *terminus technicus* on läsnä – ainakin implisiittisesti – kaikessa Eckhartin tuotannossa.¹¹⁴

Grunt ja siitä johdetut termit (kuten *abgrunt*, *gruntlôsicheit*, *grundelôs*, *ung-runtlich*) rajoittuvat germaaniseen kieliperinteeseen, eikä niille ole löydettävissä tarkkaa vastinetta muista keskiajan kansankielisen tai latinankielisen mystiikan lähteistä. Se esiintyy lähinnä neljässä eri merkityksessä, kahdessa konkreettisessa ja kahdessa abstraktissa. Ensimmäinen merkitys on luonnollinen viittaus fyysiseen maahan, eli maaperään. Toinen konkreettinen merkitys viittaa jonkin kappaleen pohjaan tai alimpaan sivuun, eli perustaan tai perustukseen. Tästä merkityksestä johtuu mm. termi *abgrunt* (kuilu, syöveri), joka tarkoitti alun perin helvettiä maailmankaikkeuden pohjana. Abstraktien merkitysten ensimmäiseen ryhmään kuuluvat sellaiset termit kuin jonkin asian alku[piste] (origo), syy (causa), alku (principium), järki (ratio) tai todiste (argumentum, vrt. kr. Logos). Toiseen abstraktien merkitysten ryhmään kuuluvat puolestaan viittaukset siihen mikä on kaikkein sisäisintä (intimum), salattua (abditum) tai ominaisinta (proprium) jollekin asialle tai oliolle, eli sen olemukseen (essentia).¹¹⁵

Useimmiten Eckhart viittaa perustalla ensisijaisesti sielun tai ihmisen "sisäisimpään osaan" (innigsten der sêle)¹¹⁶. Tuota sisäisintä osaa hän kutsuu eri yhteyksissä myös "kipinäksi" (vünkelîn), "linnaksi" (bürgelîn), "aateluudeksi" (daz edele) ja "korkeimmaksi huipuksi" (oberste wipfel).¹¹⁷ Kaikki pitävät sisällään saman ajatuksen siitä kuinka jollain tavalla tai osallaan ihmisen sielu aina jakaa saman todellisuuden Jumalan kanssa. Latinankielisessä tuotannossaan Eckhart käyttää saman asian selittämiseen sellaisia perinteisiä käsitteitä kuten *supremo animae*, *apex mentis*, *abditum mentis/animae* ja *ratio superior*.¹¹⁸ Ne ovat kuitenkin yksipuolisia siinä mielessä, että niillä pystytään sanoittamaan vain asian ant-

¹¹⁴ Ibid, 38.

¹¹⁵ Ibid, 39.

¹¹⁶ Pr. 39 (DW 2:259.7)

¹¹⁷ Kipinä, linna ja korkein huippu esiintyvät mm. myöhemmin tarkasteltavissa Martta-Maria -kertomusta käsittelevissä saarnoissa 2 ja 86.

¹¹⁸ *Supremo animae* ks. esim. Bonaventura *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* II, d.VIII, q.2, S.I; *apex mentis* ks. esim. Bonaventura *Itinerarium mentis in Deum* I, 6; *abditum animae* ks. esim. Augustinus, *De trinitate* XIV, 7.9; *ratio superior* ks. esim. Petrus Lombardus *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* II, 1, q.2.

ropologista puolta. *Grunt* mahdollistaa dynaamisemman kielen, joka jossain määrin transsendoi perinteisen puheen, koska siinä ihminen ja Jumala sekoittuvat samanaikaisesti yhdeksi, säilyttäen silti myös erillisyytensä.¹¹⁹

Eckhartin latinankielisen tuotannon Jumalaa koskevista käsitteistä lähimmäs perustaa tulee käsite *unum*, joka myös – oikein ymmärrettynä – paljastaa Jumalan samanaikaisen immanenssin ja transsendenssin. Eckhartin mukaan *unum* on "negaation negaatio (negatio negationis), joka on puhtainta mahdollista affirmaatiota ja affirmoidun termin täyteys."¹²⁰ "Yksi" on ensinnäkin kaiken negaatio, koska on *indistinctus* eli erottamaton kaikesta. Koska pitää kaiken sisällään, yhtä ei voi määritellä millään muulla käsitteellä. Toisaalta *unum* on negaation negaatio, koska olemalla erottamaton juuri siten erottuu kaikesta (on *distinctus*). Sekä *grunt*, että *unum* ovat dialektisia käsitteitä, jotka pitävät sisällään ajatuksen kahden vastakohdan paradoksaalisesta samanaikaisuudesta ja ykseydestä. Eckhartin tarkoitus ei ollut kuitenkaan vain leikkiä sanoilla. Dialektisen kielen tarkoitus oli ravistella kuulijat tiedostamaan Jumalan radikaali immanentti transsendenssi ja transsendentti immanenssi. Viesti on filosofisesta ulkoasustaan huolimatta tarkoitettu pastoraaliseksi. Eckhartin ajamasta näkökulmasta käsin ihmisen ei tarvitsisi ahdistuneena etsiä Jumalaa jostain itsensä ulkopuolelta, vaan ihmisen olisi mahdollista löytää Jumala kääntymällä itseensä ja perustansa. Perustasta käsin ihmiselle paljastuu, että hänen on itse asiassa täysin mahdotonta olla erossa Jumalasta; aina-kaan sikäli kun elää perustastaan.¹²¹

Perustasta tietoiseksi tuleminen ja siitä käsin eläminen on Eckhartin mystiikanteologian keskeisin teema. Se kenen tai minkä perustasta on kyse, jää kuitenkin epäselväksi. Esimerkiksi saarnan 42 lopussa Eckhart toteaa:

Tietäkää, että täydellisyytemme ja pyhyitemme lepää tämän totuuden varassa: että ihmisen täytyy läpäistä (durchgange) ja ylittää (übergange) kaikki mikä on luotua ja aikaan sidottua ja olemista, ja mentävä perustaan jolla ei ole perustaa (in den grunt, der gruntlôs ist). Me rukoilemme rakasta Herraamme Jumalaa, että voisimme tulla yhdeksi ja sisäisyydeksi (innewonen), ja auttakoon Jumala meidät samaan perustaan.¹²²

¹¹⁹ McGinn 2001, 41.

¹²⁰ In Sap. n.147 (LW 2:485–56).

¹²¹ McGinn 2001, 93–100. Eckhartin voimakkaassa sisäisyyden korostuksessa tulee hyvin esiin hänen voimakas riippuvuutensa Augustinuksesta. Augustinolainen interiorismi leimaa Eckhartin koko mystiikanteologiaa. Augustinuksen tapaan Eckhart korostaa jatkuvasti sitä, kuinka löytääkseen Jumalan, ihmisen on käännäyttävä sisäänpäin ja opittava tuntemaan Jumala oman ihmisyytensä kautta. Augustinuksen vaikutus Eckhartiin näkyy myös hänen suorissa lähdeviittauksissaan. Hän viittaa Augustinukseen kriittisessä laitoksessa yli 800 kertaa, kun seuraavana tulevaan Aristoteleeseen viittaa vain n. 250 kertaa (McGinn 2001, 267, 272). Augustinuksen interiorismista tarkemmin ks. esim. Turner 1995, 50–102.

¹²² Pr. 42 (DW 2:309.3–7).

On huomionarvoista, että Eckhart ei tässä samaista "perustaa jolla ei ole perustaa" Jumalaan eikä ihmiseen, vaan molempiin. Edelleen esimerkiksi saarnassa 54b hän toteaa:

Sen joka haluaa päästä sisään Jumalan perustaan ja sisimpään, on ensin mentävä sisään omaan perustaansa ja omaan sisimpäänsä. Sillä kukaan ei voi tuntea Jumalaa ellei ensin tunne itseään.¹²³

Eckhartin mukaan "Jumalan perusta ja sielun perusta on yksi ja sama perusta".¹²⁴ Sielulla ei siis ole jonkinlaista omaa perustaa eikä Jumalalla omaa, vaan ne jakavat yhteisen perustan (*esse indistinctum*). Tuossa yhteisessä perustassa kaikki on jossain mielessä yhtä ja samaa. Eckhart menee jopa niin pitkälle, että väittää perustassa myös Kolminaisuuden persoonien menettävän erillisyytensä. Esimerkiksi saarnassa 48 Eckhart toteaa, että "sielun kipinä":

haluaa mennä sisään yksinkertaiseen perustaan (*den einvaltigen grunt*), hiljaiseen autiomaa-han (*die stillen wüeste*), jonne erottelu (*underscheit*) ei ole koskaan katsonut sisään, ei Isä, ei Poika, eikä Pyhä Henki. ... Sillä tämä perusta on yksinkertainen hiljaisuus (*einvaltic stille*), itsessään liikuttamaton (*unbeweglich*). Ja tuosta liikuttamattomuudesta saa kaikki asiat liikkeen ja elämän kaikki oleminen jolla on ymmärrys itsessään (*vernünfftlicliche in selben sint*).¹²⁵

McGinnin mukaan kyseessä on ajatus "identtisyyden uniosta" (*union of identity*) tai "erottamattomuuden uniosta" (*union of indistinction*), jossa kokemus Jumalan ja ihmisen välisestä erosta (subjekteina) menettää merkityksensä.¹²⁶ Eckhartin kuvailema perusta on jälleen kerran dialektisesti ei-mitään ja kaikki. Se on enemmän kuin oleminen ja jopa Jumala (vaikuttavana syynä tai ominaisuuksien kautta hahmottuvana korkeimpana tahona), koska kätkee molemmat sisäänsä. Perustassa asiat ovat täydellisiä. Sikäli kun ihminen on perustassaan, hän on siellä Eckhartin mukaan ihmisluontonsa, ei partikulaarin ihmissubjektinsa puolesta. Edelleen, koska inkarnaatiossa Poika omaksui – ja jatkuvasti omaksuu – ihmisluonnon (ei ihmispersoonaa), ovat ihmisluonto ja Jumalallinen luonto perustassa yhtä. Perustan tavoittamiseksi ihmissubjektin on siis pyrittävä eroon partikulaarisuudestaan ja yksilöidentiteetistään ja tultava niiden suhteen ei-miksikään. Silloin

¹²³ Pr. 54b (DW 2:565.13–566.2). Ajatus on jälleen kerran peräisin Augustinukselta. Jumalan intiimi läsnäolo ihmisen sisäisimmässä osassa on kantava teema Augustinuksen teologisessa antropologiassa ja mystiikassa. Vrt. esim. *Soliloquies* II, 1, n.1: "Jos tunnen itseni, tunnen sinut". Laajemmin samaa teemaa käsitellään mm. Tunnustusten ensimmäisissä luvuissa; ks. *Confessiones* I, 1–5.

¹²⁴ Pr. 15 (DW 1:253.5–6).

¹²⁵ Pr. 48 (DW 2:420.7–421.3).

¹²⁶ McGinn 2001, 47. Tarkemmin McGinnin tarkoittamasta yhteensulautuneesta identtisyydestä (*fused identity*) ks. Sells 1994, 22–27. McGinn toteaa tarkoittavansa hyvin pitkälti samaa mistä Sells puhuu kuvaillessaan Plotinuksen käsitystä subjekti-predikaatti-objekti-suhteiden katoamisesta ymmärryksen (*nous*) ja Yhden (Hen) rajapinnalla. *Identity* käännetään tässä filosofisessa mielessään identtisyydeksi eli samuudeksi. Sitä ei tule ymmärtää persoonan identiteetiksi, koska Jumalalle ei sellaista ole mielekästä postuloida.

ihmisestä jää jäljelle vain puhdas ihmisluonto, joka on puolestaan aina Kristuksessa yhdistyneenä Jumalalliseen luontoon. Inkarnaatio mahdollistaa paluun perustaan. Eckhartin *grunt*-puheella on siis selkeä kristologinen sisältö.¹²⁷

Se *mitä* perusta varsinaisesti on jää kuitenkin aina auki, koska se on käsitteellisen kielen tavoittamattomissa. Perustaa ei näin ollen tulisikaan pyrkiä hahmottamaan minkäänlaisena staattisena tilana eikä tasona, vaan virtaamisen metafysiikalle ominaisempaan tapaan "perustaan palaamisen toimintana" (the activity of grounding); identtisyys perustassa on dynaamista identtisyyttä. Mutta vaikka perustan todellinen olemus on kielen tavoittamattomissa, *grunt*-puheella on silti mielekäs tehtävä. Eckhartin käyttämät epäselvät ja ristiriitaiset viittaukset siihen kenen tai minkä perustasta milloinkin on kyse, palvelevat diskursiivisen kielen ja järkeilyn dekonstruktiota, joka on välttämätön edellytys välittömän Jumalakokemuksen syntymiselle. Eckhartin mystiikanteologiassa suurin este perustasta tietoiseksi tulemiselle on todellisuuden ymmärtäminen pelkästään sen formaalisen puolen ehdoilla. Käsitteellinen kieli ja diskursiivinen ajattelu ovat osa tuota ongelmaa. Monimerkityksiset ja epäselvät käsitteet kuten *grunt* mahdollistavat kielen joka ei noudata perinteisiä viittaussääntöjä vaan runouden tapaan toimii enemmän intuition kuin järjen tasolla. *Grunt*-puheen tarkoitus onkin hämmentää, jotta se voisi valaista.¹²⁸

¹²⁷ McGinn 2001, 48–52; Tobin 1986, 102–105.

¹²⁸ McGinn 2001, 47–49.

4. Martta-Maria -kertomus

Seuraavaksi on tarkoitus tarkastella lähemmin Martta-Maria -kertomusta, sen sisältöä ja tulkintahistoriaa. Tarkastelun kautta paljastuu paremmin se miksi sillä on ollut niin keskeinen rooli aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden välisen suhteen allegoriana. Perehtymällä tarkemmin kertomukseen ja sen tulkintahistoriaan, päästään paremmin näkemään millaisia poikkeamia ja uusia yllättäviä tulkintoja Eckhartin saarnaan sisältyy. Katsaus tulkintahistoriaan paljastaa samalla myös sen, ettei Eckhartin uusi tulkinta syntynyt myöskään tyhjästä, vaan itse asiassa heijastaa osaltaan laajempaa hengellisyyden ja kulttuurin muutosta.

4.1 Lk.10:38–42 eksegeettinen analyysi

Seuraava suomennos on vuoden 1992 kirkkoraamatusta. Vaikka käännös on dynaaminen, se ei aiheuta tämän tekstin kohdalla tulkintaongelmia. Siinä ei ole ratkaisevaa asiallista eroa uusimman kreikankielisen kriittisen laitoksen *Novum testamentum graece ed.* 27, eikä latinankielisen Vulgatan versioiden kanssa. Vulgatasta käytetään tässä tutkielmassa nk. Stuttgartin editiota *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, joka on lähempänä Hieronymuksen alkuperäistä tekstiä kuin uusin Nova Vulgata. Lk.10:38-42:

38 Jeesus vaelsi eteenpäin opetuslastensa kanssa ja tuli erääseen kylään¹²⁹. Siellä muuan nainen, jonka nimi oli Martta, otti hänet vieraakseen. 39 Martalla oli sisar, Maria. Tämä asettui istumaan Herran jalkojen juureen ja kuunteli hänen puhettaan. 40 Martalla oli kädet täynnä työtä vieraita palvellessaan, ja siksi hän tuli sanomaan: "Herra, etkö lainkaan välitä siitä, että sisareni jättää kaikki työt minun tehtäväkseni? Sano hänelle, että hän auttaisi minua." 41 Mutta Herra vastasi: "Martta, Martta, sinä huolehdit ja hätäilet niin monista asioista. 42 Vain yksi on tarpeen. Maria on valinnut hyvän osan¹³⁰, eikä sitä oteta häneltä pois."

Tämän tutkielman puitteissa ei ole mielekästä tehdä laajempaa kreikankieliseen alkutekstiin perustuvaa tekstikriittistä analyysia. Martta-Maria -kertomus on toisaalta vain apuväline tutkielman varsinaisen aiheen lähestymiseksi ja toisaalta sen tulkintahistoriaan lännen kirkossa keskiajalla on vaikuttanut kuitenkin lähinnä latinankielinen *versio vulgata*. Tämän vuoksi modernin tutkimuksen ansiot alkupe-
räisimmän tekstimuodon ja sen "oikean" merkityksen löytämiseksi jäävät tässä tutkielmassa paljolti käyttämättä. Aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteen kannalta

¹²⁹ Vulgatassa "erääseen kylään" lukee *in guoddam castellum* (erääseen linnaan). Miksi Vulgatan kääntäjä Hieronymus (347–420) valitsi sanan *castellum*, on epäselvää. Se sopii huonosti palestiinalaisiin kyliin ja kreikankieliset alkutekstitkin lukevat poikkeuksesta εις κομην τινα (erääseen kylään). Todennäköisesti Hieronymus on harrastanut kontekstualisaatiota ja kuvannut kylän linnoitetuksi oman Italian niemimaalle sijoittuvan kulttuurikontekstinsa mukaan.

¹³⁰ Toinen – merkittävämpi – poikkeavuus kirkkoraamatun/Novumin ja Vulgatan välillä on sanoissa "hyvä osa". Novumin mukaan kaikki käsikirjoitukset lukevat αγαθην μεριδα (hyvä osa), mutta Vulgata lukee silti *optimam partem* (paras osa). Jälleen kerran on epäselvää miksi Hieronymus valitsi sanan *optimus*. Tulkintahistorian kannalta valinnalla on ollut kuitenkin paljon merkitystä.

keskeisissä kohdissa "vain yksi on tarpeen" ja "hyvä osa", esiintyy kuitenkin tekstivaihtelua ja tällä on ollut tulkinnallista merkitystä myös keskiajan tulkinnossa, joten niitä käsitellään lyhyesti.

Analyysi ei muutenkaan täysin vastaa modernin eksegeettisen analyysin ihanteita; esimerkiksi lähde-, muoto- tai tyylikritiikkiä ei tässä käsitellä lainkaan. Analyysia tehdäänkin jossain määrin "keskiaikaisesti" keskittymällä ainoastaan käyttöön vakiintuneen UT:n kertomusten välisiin suhteisiin. Evankeliumien kertomuksia vertaamalla on helppo huomata, miksi niiden tulkinnassa ajaututtiin keskiajalla sekaannuksiin. Analyysin pohjana on käytetty kolmea keskeistä kommentaarisarjaa: The new international commentary on the New Testament, The Anchor Bible, sekä Word biblical commentary. Ne ovat yleisesti käytettyjä, laajoja ja moderneja kriittisiä eksegeettisiä kommentaarisarjoja.

Kertomus Jeesuksen vierailusta Martan ja Marian talossa löytyy evankeliumeissa kahdesta eri kohdasta. Ensimmäinen on Luukkaan¹³¹ versio, jossa Maria istuu Jeesuksen jalkojen juuressa kuuntelemassa Herran sanoja Martan tuohtuessa siitä, ettei hänen sisarensa auta häntä vieraiden palvelemissa. Toinen versio tapahtumista on Johanneksen evankeliumissa (Jh.12:1–8), jossa Luukkaan kuvaukseen lisätään neljä tarkennusta. Ensimmäiseksi Johannes nimeää kylän Betaniaksi, kyläksi jossa Jeesuksen kuolleista herättämä (Jh.11:1–41) Lasarus asui. Toiseksi Johannes ilmoittaa, että Martta ja Maria olivat Lasaruksen sisaria ja että Lasarus aterioi Jeesuksen seurassa. Kolmanneksi Johanneksen kuvauksessa Maria voitelee Jeesuksen jalat kalliilla nardusöljyllä ja kuivaa tämän jalat hiuksillaan. Neljäntenä lisäyksenä Juudas Iskariot moittii Mariaa tuhlauksesta, mutta Jeesus puolustaa ja kehuu Marian toimintaa. Kertomus Lasaruksen kuolleista herättämisestä lisää vielä, että Jeesus rakasti Lasarusta ja tämän sisaria Marttaa ja Mariaa, ja edelleen, että juuri Martta meni tapaamaan Jeesusta, kun taas Maria jäi kotiin, ja että Martta uskoi, että Jeesus oli Jumalan Poika.

Johanneksen lisäysten – erityisesti Jeesuksen jalkojen voitelun – kautta syntyvät yhteydet myös Markuksen ja Matteuksen kertomuksiin. Matteuksen evankeliumissa (Mt.26:6–13) kerrotaan, kuinka nimeltä mainitsematon nainen voitelee Jeesuksen pään hyvin kalliilla tuoksuöljyllä, josta häntä Johanneksen kertomuksen tavoin nuhdellaan, mutta jota Jeesus jälleen puolustaa. Tämä tapahtuu kertomuksen mukaan "Betaniassa spitaalia sairastaneen Simonin talossa." Täsmälleen sa-

¹³¹ Tämän tutkielman näkökulmasta ei ole oleellista, kuka tosiasiallisesti evankeliumit on kirjoittanut. Kielellisen yksinkertaisuuden vuoksi kirjoittajiin viitataan niiden kirkkoraamatussa olevilla nimillä.

manlainen asetelma toistuu Markuksella (Mk.14:3–9), mutta jossa öljy nimetään nardusöljyksi ja sen hinnaksi "ainakin 300 denaaria". Paikka on jälleen Betania ja Jeesuksen parantaman Simonin talo. Nardusöljy ja 300 denaaria mainitaan myös Johanneksen kertomuksessa, mutta voiteliija on tuolloin Maria ja kohteena Jeesuksen jalat. Luukkaalla Jeesuksen voiteleminen tapahtuu puolestaan eri kertomuksessa (Lk.7:36–50), kun syntinen nainen pesee Jeesuksen jalat kyynelillään, kuivaa ne hiuksillaan ja voitelee sitten tuoksuöljyllä. Tässä kertomuksessa paikka on myös Simon nimisen henkilön talo, mutta kyseinen Simon mainitaan "erääksi fariseukseksi, joka kutsui Jeesuksen kotiinsa." Nämä erilliset, mutta osittain yhteiseen lähdeaineistoon perustuvat kertomukset aiheuttivat keskiajan tulkintoissa sekaannuksia niissä esiintyvien henkilöiden suhteen. Yhdistettynä allegoriseen tulkintatapaan, pyrkimykset yhdistää Raamatun eri kertomukset johdonmukaiseksi kertomukseksi saivat aikaan tulkintoja, joissa eri kertomusten naiset – erityisesti Mariat – menivät sekaisin. Tästä lisää seuraavassa tulkintahistoriaa käsittelevässä luvussa.

Joel Greenin mukaan pitkä tulkintahistoria, jossa tekstin on tulkittu puhuvan aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteista, on virheellinen. Luukkaan tekstissä olisi sen sijaan kyse vieraanvaraisuuteen ja Jeesuksen vastaanottamiseen liittyvistä kysymyksistä. Greenin mukaan jae 38 ("Jeesus vaelsi eteenpäin...") sitoo tekstin luontevasti aikaisempiin kertomuksiin ja osaksi laajempaa kokonaisuutta, josta käytetään yleensä nimitystä "matkakertomus" (Travel Narrative).¹³² Luukkaan matkakertomuksessa syvennetään Luukkaan evankeliumin ja apostolien tekojen keskeisintä sanomaa pelastuksen tulemisesta koko täyteydessään kaikille ihmisille.¹³³ Matkakertomus olisi näin ollen motiiviltaan soteriologinen ja Jeesuksen rajoja rikkova toiminta – naisten ja miesten, lasten ja korkea-arvoisten, sekä samarialaisten ja juutalaisten – ennakoisi apostolien teoissa kerrottavaa evankeliumin ulottamista aina pakanakansoihin saakka.¹³⁴ Vieraanvaraisuusmotiivin ja Jeesuksen oikeanlaisen vastaanottamisen tärkeyden puolesta todistaa Greenin mukaan selkeä vastakkainasettelu Martta-Maria kertomusta välittömästi edeltävän, laupiaasta samarialaisesta kertovan kertomuksen (Lk.10:25–37) kanssa. Siinä missä laupias samarialainen toiminnallaan paljastuu hurskaammaksi kuin pappi ja leeviläinen, jotka puhtaussäännösten mukaisesti vain ohittivat tiellä makaavaan mie-

¹³² Green 1997, 433; tarkemmin Luukkaan matkakertomuksesta ks. Fitzmyer 1981, 823–827; Fitzmyer 1985, 1020–1023; Nolland 1993, 527–531.

¹³³ Näin siis Greenin mukaan. Erilaisista perusteluista matkakertomukselle ks. edellinen viite.

¹³⁴ Green 1997, 394–395.

hen, paljastuu seuraavassa kertomuksessa Maria hurskaammaksi, vaikka hän pidättäytyy toiminnasta. Tällä vastakkainasettelulla evankelista haluaa Greenin mukaan korostaa sekä oikean motiivin tärkeyttä palvelemisessa että Jeesuksen erityisaseman tunnustamisen keskeisyyttä. Vaikka Martta palveleekin laupiaan samarialaisen tavoin, hänen palvelemisensa nousee itsekkäistä motiiveista, koska se on huolestunutta ja rauhatonta. Lisäksi Martan virhe on Greenin mukaan siinä, että vaikka hän kutsuukin Jeesusta Herraksi, hän yrittää silti taivuttaa hänet toteuttamaan oman tahtonsa, eikä alistu Jeesuksen hyväksymään tilanteeseen.¹³⁵ Voidaan kuitenkin kysyä kuinka hyvin Green tuntee kritisoimansa aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteen merkityksen ja sisällön. Niiden sisällöissä ja suhteissa voidaan ajatella olevan oikein ymmärrettynä kyse pitkälti samoista kysymyksistä, nimittäin toiminnan oikeasta motivoinnista ja Jeesuksen sanojen passiivisen vastaanottamisen keskeisyydestä.

Joseph Fitzmyerin mukaan Martta-Maria kertomus ei liity varsinaisesti edeltävään kertomukseen laupiaasta samarialaisesta, mutta hän on Greenin kanssa samoilla linjoilla siitä, mistä kertomuksessa on varsinaisesti kyse. Fitzmyerin mukaan siinä missä kertomus laupiaasta samarialaisesta kertoo lähimmäisen palvelemisesta, sitä seuraavan Martta-Maria -kertomuksen tarkoitus on opettaa, että jopa lähimmäisen palvelemista tärkeämpää on Jeesuksen sanojen kuunteleminen. Palvelu, joka ohittaa sanan kuuntelemisen, ei voi kestää, kun taas Jeesuksen sanojen kuunteleminen on "osa jota ei oteta kuuntelijalta pois." Fitzmyer toteaa Greenin tavoin, että kertomuksen allegorisointi niin, että siinä tulkitaan olevan kyse kontemplatiivisen elämän paremmuudesta aktiivisuuteen nähden, on karkea virhe. On kuitenkin mahdollista, että Fitzmyer ei sulje täysin pois allegorista luentaa, sillä hän kuitenkin toteaa, että kertomus on tarkoitettu kristitylle, jonka on tarkoitus olla "*contemplativus(a) in actione*."¹³⁶ Fitzmyerin kritiikki kohdistuisi siis aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteiden väärin ymmärtämiseen, ei käsitteiden soveltamiseen kyseiseen kohtaan sinänsä. On kuitenkin todennäköistä, että Fitzmyer käyttää niitä jossain määrin pejoratiivisesti, eikä suostuisi perustelemaan kertomuksella tulkintaa, jossa kontemplatiivinen ja aktiivinen erotettaisiin omiksi elämänaalueikseen.

John Nollandin mukaan siinä missä sitä edeltävässä kertomuksessa laupiaasta samarialaisesta oli kyse rakkauden lain vaatimasta horisontaalisesta ulottuvuu-

¹³⁵ Green 1997, 434–435.

¹³⁶ Fitzmyer 1985, 891–893.

desta ihmisten kesken, Martta-Maria -kertomuksessa on kyse tuon lain vertikaalisesta ulottuvuudesta Jumalan sanan kuulemisen suhteen.¹³⁷ Nolland rinnastaa Martta-Maria -kertomuksen siihen kuinka Apostolien teoissa valitaan opetuslasten joukosta seitsemän hyvämaineista miestä hoitamaan avustuksien jakamista, jotta apostolit voisivat keskittyä "rukoukseen ja Jumalan sanan jakamiseen" (Apt.6:1–6). Nolland viittaa myös muihin Luukkaalla esiintyviin kohtiin, joissa esiintyy sama tematiikka.¹³⁸ Kylväjävertauksessa (Lk.8:9–15):

Ohdakkeisiin pudonnut osa tarkoittaa niitä, jotka kuulevat sanan mutta sitten tukahtuvat elämän huoliin, rikkauteen ja nautintoihin. He eivät tuota kypsää satoa. Mutta hyvään maahan pudonnut siemen tarkoittaa niitä, jotka sanan kuultuaan pysyvät siinä puhtain ja ehein sydämin ja kestävinä tuottavat satoa (Lk.8:14–15).

Luvussa 12 Jeesus kieltää opetuslapsiaan murehtimasta materiaalisten tarpeiden vuoksi (12:22) ja toteaa, ettei kukaan voi murehtimalla pidentää elämäänsä (12:25–26). Sen sijaan Jeesus kehottaa etsimään hänen valtakuntaansa, jotta kaikki muukin järjestyisi (12:31). Luvussa 21 Jeesus varoittaa siitä, etteivät "jokapäiväiset elämän huolet" turruttaisi opetuslapsia ja kehottaa heitä pysymään aina valveilla ja rukoilemaan (21:34). Nämä kohdat puhuvat Nollandin mukaan samasta asiasta, josta myös Martta-Maria -kertomuksessa on kyse: Jumalan sanan kuulemisen ensisijaisuudesta toimintaan nähden. Välitön yhteys "laupias samarialainen" -kertomuksen kanssa osoittaisi kuitenkin, että rakkauden kaksoiskäskyn molemmat puolet ovat yhtä aikaa totta. Jälleen kerran, myös Nolland näkee aiheelliseksi huomauttaa, että kontemplatiivista elämää yksipuolisesti ihannoivat tulkinat eivät tee oikeutta Luukkaan kirjakokoelman kokonaishengelle.¹³⁹

Martta-Maria -kertomuksen tulkintahistorian kannalta eniten vaikutusta on ollut jakeella 42: "Vain yksi on tarpeen. Maria on valinnut hyvän osan, eikä sitä oteta häneltä pois."¹⁴⁰ Ongelmat ovat liittyneet kohtiin "vain yksi on tarpeen" ja "hyvä osa". Molemmista esiintyy useampia eri lukutapoja. Lukutapa "vain yksi on tarpeen" on laajimmin hyväksytty, mutta käsikirjoituslähteissä on muitakin vaihtoehtoja.¹⁴¹ Valitessaan Vulgataan vaihtoehdon "Vain yksi on tarpeen" (unum est necessarium) Hieronymus vaikutti ratkaisevasti mihin suuntaan tekstin tulkinta-

¹³⁷ Nolland 1993, 600.

¹³⁸ Nolland 1993, 604.

¹³⁹ Nolland 1993, 605–606.

¹⁴⁰ Novum: "εὖς δε εἰσιν χρεία Μαρίας γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθῆσεται ἀπ' αὐτῆς." Vulgata: "porro unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea."

¹⁴¹ Jakeesta esiintyy myös versioita "Vain vähän (ὀλίγων) on tarpeen tai ainoastaan yksi", "Vain vähän on tarpeen", tai joissain tapauksissa jaetta ei ole lainkaan. Vaihtelusta käsikirjoitusten välillä ks. Fee 1981, sekä Baker 1965. Baker argumentoi perinteisen luennan puolesta, Fee pidemmän.

historiassa lähdettiin. Mielenkiintoista on kuitenkin se, että Hieronymus itse käyttää kirjeessään Eustochiumille (*Ep. 22, Ad Eustochium de custodia virginitatis*) vuodelta 384 versiota "vähän on tarpeen tai vain yksi" (*pauca autem necessaria sunt ut unum*).¹⁴² Hieronymus oli tuolloin nimittäin jo saanut käännöstyönsä valmiiksi evankeliumien osalta. Vaihtelu kertoo kuitenkin todennäköisesti lähinnä siitä, kuinka vapaasti Raamatun tekstejä ensimmäisten vuosisatojen aikana lähesytettiin. Vaikka raamatun kaanoniin kuuluvista teksteistä oli jo Hieronymuksen aikana laaja konsensus, ei niiden käännöksiä valvonut kukaan. Käännösten moninaisuus olikin suurin syy, miksi paavi Damasus I (366–384) ylipäänsä määräsi Hieronymuksen laatimaan versio, josta voitaisiin tehdä normatiivinen. Mitään normatiivista tekstiä lännen kirkko ei kuitenkaan saanut, ennen kuin vasta Trenton kirkolliskokouksen (1545–1563) jälkeen. Läpi keskiajan Vulgatastakin oli liikkeellä erilaisia versioita.¹⁴³

Myös jakeen 42 loppuosan "Maria on valinnut hyvän osan" kohdalla esiintyi vaihtelua. Vulgataan tulivat sanat *optimam partem*, mutta esimerkiksi Ambrosius ja Augustinus käyttivät saarnoissaan sovittelevampaa ilmaisua *meliozem partem* (parempi osa).¹⁴⁴ Teoksessaan *Collationes* Johannes Cassianus (n.360–435) käytti puolestaan sekä vaihtoehtoa *meliozem partem*, että *bonam partem* (hyvä osa) perustellessaan miksi kontemplaatio on aktiivisuutta korkeampi päämäärä.¹⁴⁵ Toisaalta sellaiset hieman myöhäisemmät keskeiset kirjoittajat kuten Gregorius Suuri ja Beda Venerabilis (n.672–735) käyttivät Vulgatan sanamuotoja viitatessaan Martta-Maria kertomukseen.¹⁴⁶ He välittivät keskiajalle tulkinnan, jossa "vain yksi on tarpeen" ja jossa Maria oli valinnut "parhaan osan". Seuraavassa luvussa tarkastellaan lyhyesti millainen tuo tulkintahistoria tarkemmin on ollut.

4.2 Perikoozin tulkintahistoria Eckhartiin asti

Martta-Maria -kertomuksen tulkintahistoria on pitkä ja rikas. Sen esittelemisessä tukeudutaan tässä arvostetun keskiajan tutkijan Giles Constablen kattavaan tutki-

¹⁴² Hieronymus, *Epistola XXII*, 24 (PL, 22, 0410).

¹⁴³ Vulgatan synnystä ks. Hartman & Peebles & Stevenson 2003, 591–600.

¹⁴⁴ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 86 (PL, 15, 1720C); Augustinus, *De genesi ad litteram*, IV, 25 (PL, 34, 0306); *Sermo CIII*, 5 (PL, 38, 0615); *Sermo CIV*, 3 (PL 38, 0617).

¹⁴⁵ Johannes Cassianus, *Collationes*, I, 1.8 (PL, 49, 0491B). Kyseinen kohta on samalla Hieronymuksen kirjeen lisäksi ainoa säilynyt latinankielinen teksti, jossa esiintyy pidempi lukutapa "vain vähän on tarpeen tai ainoastaan yksi". Cassianus on todennäköisesti kääntänyt Luukaan lainaukset sellaisesta kreikankielisestä tekstistä, jossa on ollut pidempi lukutapa. Se selittäisi miksi hän käyttää *optimum partem* sijasta *meliozem* ja *bonam partem*.

¹⁴⁶ Gregorius I, *Moralia*, VI, 61 (PL, 75, 0764C); *Homiliarum in Ezechielem*, II, 2.9 (PL, 76, 0953C-0953D); Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio*, III, 10 (PL, 92, 0471C; *Homilia LVII* (PL, 94, 0420D-0421A).

mukseen aiheesta.¹⁴⁷ Kertomuksen tulkintahistoria jaetaan taas käytännön syistä kolmeen linjaan, jotka noudattavat pitkälti luvussa 2 esiteltyä jakoa. Ensimmäisessä tulkintalinjassa Martan ja Marian suhde on interaktiivinen ja toisiaan täydentävä. Toisessa on taipumus erottaa Martta ja Maria toisistaan ja korostaa kummankin erityisroolia omina elämänmuotoinaan ja suosia Mariaa. Kolmannessa tulkintalinjassa Marian asema Marttaa parempana kyseenalaistetaan ja toiminnalle maailmassa annetaan arvokkaampi asema. On kuitenkin tärkeää pitää mielessä, että jako on keinotekoinen ja yksinkertaistava. Tulkintalinjat saattoivat vaihdella yhden kirjoittajan teksteissä tilanteen ja kontekstin mukaan. Kriittisimmäkään Martan arvostelijat eivät kiistäneet, ettei aktiivisuudella olisi vähintään kontemplatiivisuutta edeltävä rooli, eivätkä innokkaimmat Martan suosijat yrittäneet väittää, ettei rukouksella ja hiljaisuudella olisi keskeinen merkitys kristityn elämässä.

Kaksi ongelmallista seikkaa ohjasivat keskiajan tulkintoja omille teilleen, pois Luukkaan kertomuksen omasta logiikasta ja kirkkoisien tulkinnoista. Ensimmäinen ongelma oli Luukkaan kertomuksen ottaminen Neitsyt Marian taivaaseen ottamisen muistojuhlan evankeliumitekstiksi. Martta-Maria -kertomusta oli käytetty Neitsyt Mariaan liittyvissä juhlissa jo ainakin 600-luvun puolivälistä asti ja on selvää, että se ohjasi saarnaajia tulkintoihin, joissa Martta ja Maria yhdistyivät täydellisesti juuri Neitsyt Mariassa. Neitsyt Marian yhdistäminen Luukkaan kertomukseen toisaalta tuki varhaisinta interaktiivista tulkintaa, mutta vei huomion tämänpuolisista sisaruksista tuonpuoleiseen, pyhänä kunnioitettuun Mariaan. Kyseisen juhlan evankeliumiteksti muutettiin vasta vuonna 1950.¹⁴⁸ Samoin kuin Neitsyt Mariassa, aktiivisen ja kontemplatiivisen tulkittiin usein yhdistyneen täydellisesti myös Jeesuksen elämässä ja persoonassa. Keskiajan tulkinnoissa huomio siirtyi siis usein Martasta ja Mariasta Jeesukseen ja tämän äitiin.

Toinen ongelma oli Luukkaan kertomuksen henkilöiden yhdistäminen muihin evankeliumeissa esiintyviin henkilöihin. Luukkaan Maria on passiivinen, mutta Johanneksen kertomuksessa Marialla on aktiivisempi rooli, koska hän voitelee Jeesuksen jalat. Johannes-yhteyden kautta Jeesuksen jalkojen voitelijaksi alettiin identifioida kaikissa voitелutapauksissa Maria-niminen henkilö – varsinkin kun jokaisessa neljässä evankeliumissa Jeesuksen ruumista on ristiinnaulitsemisen jälkeen menossa voitelemaan (Magdalan) Maria. Edelleen, koska Luukkaan voitelu-

¹⁴⁷ Constable 1995.

¹⁴⁸ Constable 1991, 8. Tarkemmin juhlan vaikutuksesta tulkintaan ks. Maloy 1976, 349–386.

kertomuksessa nimetön voiteliija on *syntinen* nainen ja Magdalan Mariasta oli ajettu ulos seitsemän pahaa henkeä (Mk.16:9, Lk.8:2), ei ollut enää erityisen vaikeaa tehdä hyppyä tulkintaan, jossa Martta-Maria -kertomuksen Maria identifioitiin Magdalan Mariaksi, syntiseksi naiseksi, joka oli tehnyt parannuksen ja ansainnut paikan Jeesuksen jalkojen juuressa. Betania-kohtauksen jälkeen myös Marian uskottiin siirtyneen palvelemaan elämään. Hetki Jeesuksen jalkojen juuressa nähtiin aikana noiden kahden elämänvaiheen välissä. Magdalan Maria puolestaan sai piirteitä Betanian Mariasta, joka valitsi parhaan osan.¹⁴⁹ Esimerkiksi Hildegard Bingeniläisen (1098–1179) mukaan Magdalan Maria "luopui syntisestä elämästään, valitsi parhaan osan ja istui pyhyiden aamuruskossa (in aurora sancitatis, so. Kristuksen jalkojen juuressa)."¹⁵⁰ Sekä Martan että (Magdalan) Marian ympärille syntyiikin vähitellen oma kultti legendoineen. Merkittävää on, että Maria-legendoissa passiivinen Maria on muuttunut aktiiviseksi saarnaajaksi ja ihmeidentekijäksi.¹⁵¹

Yleisin tulkintaperiaate keskiajalla oli allegoria, jonka avulla Raamatun tekstien salattu hengellinen merkitys (sensus spiritualis) pyrittiin ymmärtämään ja selittämään.¹⁵² Keskiajan tulkinnoissa tärkeämpää kuin esimerkiksi Martan ja Marian sukupuoli, oli esimerkiksi heidän sisaruutensa, ja heidän malliaan sovellettiin sekä miehiin että naisiin. Martan ja Marian ajateltiin edustavan enemmän kuin vain itseään; he olivat kuvia (figurae), allegorisia hahmoja, jotka yhdistivät menneisyyden nykyisyyteen ja tulevaisuuteen.¹⁵³ Esimerkiksi 700- ja 800-lukujen taitteessa eläneen benediktiiniteologi Rabanus Mauruksen mukaan: "Tämän mielen (mentis) ja toiminnan (actus) välisen suhteen paras kuva (figurae) on parhaiten määritelty (designatur) Evankeliumissa Martan ja Marian kohdalla."¹⁵⁴ Martta ja Maria samaistettiin usein myös muihin allegorisesti tulkittuihin hahmoihin, erityisesti Jaakobin vaimoihin Raakeliin ja Leaan, joista Raakel oli kauniimpi ja halutavampi, mutta Lea hedelmällisempi. Heitä verrattiin myös Johannekseen ja Pietariin. Raakel ja Johannes samaistettiin tuolloin Mariaan ja kontemplaatioon, Lea ja Pietari Marttaan ja aktiivisuuteen.

Martan ja Marian allegorisen tulkinnan juuret ovat kuitenkin jo kolmannen vuosisadan Aleksandriassa. Klemens Aleksandrialaisen (n.150–211/216) mukaan

¹⁴⁹ Constable 1991, 6–8.

¹⁵⁰ Hildegard Bingeniläinen, *Epistola. 51* (PL, 197, 0267C).

¹⁵¹ Magdalan Marian pyhimyslegendoista ks. AS, 22.7, V, 188–225; sekä Jansen 2000. Martan pyhimyslegendoista ks. AS, 29.7, VII, 15–24; sekä Peters 1997, 441–460.

¹⁵² Allegorisesta tulkinnasta tarkemmin ks. Whitman 1987.

¹⁵³ Constable 1995, 4–5.

¹⁵⁴ Rabanus Maurus, *De puritate cordis*, II, (PL, 112, 1293B).

Martta ja Maria kuvasivat lain ja evankeliumin sekä platonisen moneuden ja ykseyden välistä jännitettä. Origenes (n.185–n.254) oli varsinaisesti ensimmäinen, joka käytti Marttaa ja Mariaa käytännön ja teorian sekä aktiivisen ja kontemplatiivisen allegoriseen tulkintaan. Origeneelle Jeesuksen Mariaa ylistävät sanat olivat osoitus kontemplaation paremmuudesta aktiivisuuteen nähden.¹⁵⁵ Tästä kontemplaatiota suosivasta kannasta muodostui hänen jälkeensä vallitseva tulkintalinja. Tämä ei ole erityisen yllättävää, kun otetaan huomioon se, että Raamatun tulkintaa harjoittivat Rooman valtakunnan romahtamisen jälkeen lähinnä munkit, jotka jo omalla elämäntavallaan edustivat maailman aktiivisuudesta luostarin hengellisyteen vetäytymistä.

Vaikka Origenes pitikin Marian edustamaa kontemplaatiota Marttaa ja aktiivisuutta korkeampana ja parempana osana, hän ei kuitenkaan erottanut niitä toisistaan. Origeneen mukaan kontemplaatiota edelsi aina opetus ja moraalinen ojentautuminen.¹⁵⁶ Kristinuskoon näkemys siitä, että aktiivisuus on kontemplaation välttämätön ja arvokas – vaikkakin vähemmän täydellinen – osa, välittyi siis juuri Origeneen kautta. Origenes tulkitsi Marttaa ja Mariaa myös ekklesiologisesti. Martta edusti hänelle allegorisesti synagogaa ja juutalaista lakia, Maria kirkkoa ja hengellistä lakia. Samantyyppistä ekklesiologista tulkintaa edustivat hänen jälkeensä Ambrosius (n.338–397), Kyrillos Aleksandrialainen (n.378–444), Isidorius Sevillalainen (n.560–636) ja kuuluisimpana Augustinus, jonka mukaan Martta kuvasi maanpäällistä ja Maria tulevaa taivaallista kirkkoa.¹⁵⁷ Tuossa ekklesiologiassa tulkinnassa Origenes kuitenkin jossain määrin kylvi jo siemenen myöhemmille Martan ja Marian toisistaan erottaville tulkinnoille, koska se rikkoi naisten välillä olevan symbioosin, jota heidän sisaruutensakin jo kuvasi. Synagogasta oli tietysti hyvä siirtyä kirkkoon, mutta toisensuuntainen liike oli tuskin toivottua.

Tulkintatradition ensimmäisessä – ja yleisimmässä – linjassa haluttiin siis pitää kiinni Martan ja Marian vuorovaikutuksesta. Tämä näkemys oli vallitseva aina 1100-luvulle saakka, jolloin alkoi syntyä uusia sääntökuntia. Siihen asti lännen kirkon luostareissa käytettiin lähes yksinomaan benediktiinistä sääntöä, jonka *ora et labora* -periaate piti niissäkin aktiivisen ja kontemplatiivisen elämän jonkinlaisessa tasapainossa.¹⁵⁸ Benediktiinisen säännön ohella tähän tulkintalinjaan

¹⁵⁵ Constable 1995, 15.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Constable 1995, 15–16.

¹⁵⁸ Toisaalta 1100-luvun lopulta alkaen perustetut uudet sääntökunnat syntyivät yleensä juuri protesteina vaurastuneen (benediktiini)luostarilaitoksen veltostumiselle. Esimerkiksi sisterssiläiset halusivat palata mahdollisimman alkuperäiseen Benedictuksen säännön noudattamiseen, ja tekivät

vaikuttivat eniten ensin Ambrosius ja Augustinus. Heidän näkemyksiään välittivät edelleen sydänkeskijälle puolestaan Gregorius Suuri, Isidorius Sevillalainen ja Beda. Käyttämällä saarnoissaan ”parhaan osan” sijasta ”parempaa osaa” Ambrosius ja Augustinus yrittivät korostaa sitä, että Martan osa ei ollut huono vaikka Marian olikin parempi. Augustinuksen mukaan Marian valitsema osa oli parempi, koska se kestäisi kuolemankin jälkeen, siinä missä Martan valitsema loppuisi kuolemaan. Paremmuus olisi siis vain temporaalista, ei olemuksellista. Edelleen, Martan osa perustui välttämättömyyteen, kun taas Marian osa rakkauteen.¹⁵⁹ Teoksessaan *De civitate Dei* Augustinus toteaa, että: ”Kenenkään ei tule olla niin levollinen (otiosus), että tuossa levollisuudessa laiminlyö lähimmäisensä tarpeet, eikä niin kiireinen, että ei tarvitse Jumalan kontemplaatiota.”¹⁶⁰

Ensimmäisessä tulkintalinjassa korostettiin sitä kuinka *vita activa* hyvin elettynä riittää jo itsessään pelastukseen. Toisaalta korostettiin sitä, ettei kukaan voi olla niin täydellinen, että voisi tämän elämän aikana elää puhtaasti kontemplaatiivista elämää. Ihanteena oli molempien elämien yhdistäminen ja vaihtelu niiden välillä. Tulkitsemalla Magdalan ja Betanian Mariat samaksi henkilöksi oli mahdollista kritisoida niitä, jotka halusivat Betanian Mariaan vedoten kieltäytyä työstä ja palvelusta; Mariakin palveli Jeesusta mm. pesemällä hänen jalkansa kyynelilään ja legendojen mukaan matkusti myöhemmin Galliaan levittämään evankeliumia. Augustinuksen temporaalista tulkintaa noudattaen kontemplaatiota pidettiin aktiivisuutta parempana lähinnä siksi, että aktiivisuus alkaa ja loppuu tässä elämässä, kun kontemplaatio puolestaan alkaa täällä, mutta saa täyttymyksensä vasta tuonpuoleisessa. Esimerkiksi Beda pyrki pitämään aktiivisuuden ja kontemplaation yhdessä kutsumalla kumpaakin elämää hengelliseksi. Benediktiinimunkki Paulus Warnefridiläinen (720–799) puolestaan korosti sitä, kuinka molemmat elämänalueet kuuluvat täydellisen ihmisen elämään ja molemmille on aikansa.¹⁶¹ Hyvä esimerkki siitä kuinka yleinen ensimmäinen tulkintatraditio oli, on Vulgatan marginaalimerkinnöistä koostuva *Glossa ordinaria*, joka oli käytettyin Raamatun kommentaari läpi keskiajan. Sen Lk.10:38–42 käsittelevässä osassa todetaan, että kertomus Martasta ja Mariasta käsittelee meidän rakkauttamme

ruumiillista työtä kontemplatiivisen rukouksen vastapainoksi; asia josta Clunyn benediktiinit kritisoivat heitä vedoten Marian osan paremmuuteen. Kuten benediktiiniluostareissa myös sisterssiläisluostareissa vaurastuminen johti kuitenkin vähitellen ruumiillisen työn delegoimiseen maallikoille, munkkien keskittyessä opiskeluun, liturgiaan tai rukoukseen (Constable 1995, 84–86). Sisterssiläisistä tarkemmin ks. Berman 2000.

¹⁵⁹ Constable 1995, 18–20, 23.

¹⁶⁰ Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 19 (PL, 41, 0647).

¹⁶¹ Constable 1995, 23–31.

sekä lähimmäistämme, että Jumalaa kohtaan, eikä vain sanoissa, vaan myös teoissa.¹⁶² Huomionarvoista on, että tulkinta on täsmälleen sama kuin moderneissa kommentaareissa.

Toisessa Martan ja Marian erottavassa tulkintalinjassa oli kyse yhtäältä radikaalin erakkohurskauden ja toisaalta pitkälle erikoistuneen myöhäiskeskiajan luostarihurskauden erityiskorostuksista. Erakkohurskauden kohdalla esimerkkinä voidaan pitää 300-luvun lopun messaliaaneja (syyrian kielen sanasta *msallyane*, rukoilevat). Messaliaanien mukaan millään muulla ei ollut merkitystä kuin rukouksellisella. He tulkitsivat Martan tarkoittavan niitä jotka elävät maailmassa ja Marian niitä jotka elävät köyhyydessä ja siveydessä.¹⁶³ Lännen kirkkoon askeettista ihannetta välitti erityisesti Hieronymus (347–420), joka mm. kannusti Eustochium nimistä neitsyttä olemaan kuin Maria ja suosimaan opiskelua ruoan sijaan. Martan ja Marian erottaminen ja arvottaminen tulee esiin myös pyhimyselämänkerroissa. Niissä esiintyy usein rakenne jossa pyhimyksen kerrotaan valinneen Martan sijasta Marian tai edenneen Martan elämästä Marian – pyhempään – elämään.¹⁶⁴

Luostarihurskauden kohdalla Martan ja Marian erottaminen tuli esiin mm. tavassa tehdä jako munkkien sekä kaupungeissa ja kylissä elävien pappien välille. Esimerkiksi Fleury sur Loiren benediktiiniluostarin apotti Abbo Fleurylainen (n.945–1004) mukaan papit elivät aktiivista elämää Martan kanssa ja munkit olivat saaneet osakseen sen ”yhden tarpeellisen” eli kontemplatiivisen elämän. Puheenvuoroissa jotka koskivat pelkästään luostareiden sisäisiä asioita, Martalla tarkoitettiin yleensä niitä jotka elivät yhteisöissä (kenobiitit) ja Marialla niitä jotka elivät yksin (eremiitit). Tulkinta jossa aktiivisen ja kontemplatiivisen suhde ei ollut niinkään niiden välillä vaihteleva kuin progressiivinen, nousi loogisesti sanoista ”paras osa” ja ”vain yksi on tarpeen”, jotka eivät sellaisinaan ohjaa tulkintaa kohtuullisuuteen. Maallisesta elämästä siirryttiin luostariin ja kenobiittisesta yhteisöstä erakoksi. Niiden kirjoittajien keskuudessa, jotka tahtoivat erottaa Martan ja Marian toisistaan, ei kuitenkaan vallinnut yksimielisyyttä siitä mitä kummankin alueisiin tarkkaan ottaen kuului. Kontemplaatio määriteltiin usein niin, että siihen saattoi kuulua monenlaisia asioita tai niin, että väistettiin kokonaan kysymys siitä viettivätkö kontemplatiivisen osan valinneet kuitenkin kaiken aikansa kontemplaatioissa.¹⁶⁵ Toinen tulkintalinja voidaan nähdä luonnollisena osana kehitystä, jos-

¹⁶² Glossa Ordinaria, *ad Lucam* 10:38–42 (PL, 114, 0287BD).

¹⁶³ Messaliaaneista tarkemmin, ks. Louth 1981, 114–125.

¹⁶⁴ Constable 1995, 16–17, 26.

¹⁶⁵ Idem, 35–36, 72–73; Abbo Fleurylainen, *Apologeticus* (PL, 134, 0464CD).

sa luostarien todelliset, aineelliset muurit sekä, vertauskuvalliset sivistykselliset ja taloudelliset muurit kasvattivat kuilua niiden eri puolilla elävien välillä. Myös uskonnossa siirryttiin ensimmäisten kristillisten vuosisatojen holistisista näkemyksistä feodaaliyhteiskunnan hierarkkisiin käsityksiin.

Siinä missä Mariaa ja kontemplaatiota suosivat tulkinnat nousivat luonnollisina luostarilaitoksen ja feodaalisen hierarkian rakenteista, myös Marttaa ja toimintaa suosivat tulkinnat liittyivät ympäröivän kulttuurin ilmiöihin. 1100-luvun lopulta alkanut taloudellinen elpyminen johti maallisen ja hengellisen vallan siirtymiseen linnoista ja luostareista kaupunkeihin. Kaupunkien kehittyvä ja vaurastuva käsityöläisten ja kauppiaiden keskiluokka haastoi vanhat hierarkiat, eikä olekaan yllättävää, että juuri aktiivisuuden ja kontemplaation suhdetta määriteltiin uudestaan. Martta-Maria -kertomus oli yksi niistä yhteisistä tarinoista joilla vanhaa järjestelmää oli perusteltu. 1200-luvun alun uudet sääntökunnat syntyivät reaktion vanhan luostarijärjestelmän jäykkyyteen uuteen tilanteeseen reagoimisessa. Kasvava kaupunkiväestö ja kaupunkien epäoikeudenmukaiset sosiaaliset olosuhteet saivat Franciscus Assisilaisen ryhtymään omaan avustustyöhönsä ja Etelä-Ranskan kataarilainen harhaoppi sai Dominicus Osmalaisen huolestumaan maaseudun asukkaiden sielujen pelastuksesta. Tarvittiin karitatiivista työtä sekä opetusta ja kasvatusta, jotka kaikki kuuluivat perinteisesti aktiivisuuden piiriin.¹⁶⁶

Marttaa oli suosittu kuitenkin ajoittain myös ennen 1200-luvun uutta tilannetta. Selkein aikaisemmista Marttaa suosivista tulkinnoista on Robert La Chaise-Dieulaiselta 1000-luvun lopulta. Marbod Renneslainen kertoo kirjoittamassaan Robertin pyhimyselämäkerrassa kuinka tuo uusi pyhimys käänsi vanhan pyhyyden järjestyksen pääläelleen. Marbod kuvailee kuinka Robert aloitti nousemalla mielensä avulla korkeuksiin katselemaan jumalallisia ja taivaallisia asioita, mutta laskeutui sieltä asteittain alas aktiiviseen työntekoon ja ryhtyi lopulta muurariksi. Marbodin mukaan Robert ”vastoin vakiintunutta tapaa ja ikivanhaa uskoa” asetti Raakelin Lean edelle, mutta sitten hylkäsi Raakelin ja valitsi Lean. ”Hän asetti Martan Marian edelle ja pilkkasi Jumalaa, vaikka ei suullaan, niin teoillaan, koska hän toimi vastoin Kristuksen itsensä ratkaisua, joka sanoi, että Maria oli valinnut parhaan osan.” Kuten Robertin kanonisointi kuitenkin osoittaa, hänen ratkaisuaan ei pidetty vääränä, vaan sen ajateltiin nousseen esimerkillisestä rakkaudesta ja

¹⁶⁶ Ks. viitteet 18 ja 19.

myötätunnosta.¹⁶⁷ Aktiivisuutta suosivat tulkinnat saivat tukea toisaalta eksegeesistä, jossa Betanian Maria yhdistettiin palvelevaan Magdalan Mariaan ja toisaalta siitä kuinka myös Raakel synnytti lopulta kaksi poikaa. Luukkaan evankeliumin kommentaarissaan Segnin piispa Bruno (n.1045–1123) toteaa, että: ”Martta on hyödyllisempi kirkoissa ja useiden ihmisten seurakunnissa kuin Maria. Martta auttaa kaikkia, Maria itseään.” Mariasta on Brunon mukaan tultava kuin Raakel, joka: ”oli aikaisemmin rauhallinen, steriili ja hedelmätön, mutta joka nyt alkaa työskennellä ja synnyttää ja ruokkii monta poikasta Jumalalle.”¹⁶⁸

Edelliseen liittyen Martan arvostuksen lisääntyminen voidaan nähdä myös yhteydessä lännen kirkon, erityisesti papistoa koskeviin reformeihin. Esimerkiksi keskiajan mahtavimpana paavina pidetty Innocentius III (1160/1161–1216) käytti johdonmukaisesti Marttaa esimerkkinä siitä, kuinka pappien ja erityisesti johtotasemissa olevien tulisi pyrkiä huolehtimaan enemmän tehtävistään, alaisistaan ja alueidensa ihmistä kuin omasta – maallisesta ja hengellisestä – edustaan. Noihin reformeihin liittyy osaltaan myös paavien suosiollisuus niitä sääntökuntia kohtaan, jotka sitoutuivat pyhän istuimen auktoriteetin alle. Uudet sääntökunnat tuottivat jäseniä, joiden hengellinen into ja vaatimattomuus toimivat esimerkkinä maallikoiden lisäksi myös veltostuneelle papistolle.¹⁶⁹

Dominikaanien ja fransiskaanien kohdalla aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteessa palattiin toisaalta takaisin ensimmäisten vuosisatojen holistiseen käsitykseen vaihtelusta niiden välillä. Toisaalta uusissa sääntökunnissa voidaan nähdä myös uusi tulkinta, jossa kontemplaatiota seurasi uudenlainen aktiivisuus, joka vei kontemplaation mukanaan sitä seuraavaan toimintaan. Kontemplaatio menetti näin itseisarvonsa ja sai arvon vasta kun sen hedelmät välitettiin muille. Fransiskaanien kohdalla hedelmät välitettiin pyyteettömällä avustustyöllä, dominikaanien kohdalla opettamalla ja saarnaamalla. Albert Suuren mukaan Martan aktiivisuus mahdollisti Marian kontemplaation ja oli sen vuoksi hyödyllisempää. Kontemplaatio oli kyllä puhtaampaa ja nautinnollisempaa ja ajattomuudessaan parempaa, mutta tämän elämän aikana aktiivisuudesta oli enemmän hyötyä lähimmäiselle, ja sen vuoksi se oli Albertin mukaan suositeltavampaa ja ansiollisempaa.¹⁷⁰ Albertin tulkinta on samantyyppinen kuin esimerkiksi Augustinuksel-

¹⁶⁷ Constable 1995, 40–41; Marbod Renneslainen *Miracula b. Roberti ab. Casae-Dei* (PL, 171, 1517–1532).

¹⁶⁸ Constable 1995, 42–43; Bruno Segniläinen, *In Lucam*, I, 10, 22 (PL 165, 392AD).

¹⁶⁹ Constable 1995, 97–99.

¹⁷⁰ Idem. 1995, 112–113.

la, mutta johtopäätös on radikaalimpi. Tuomas Akvinolainen puolestaan kirjoitti asiasta mm. näin:

Kuten toisessa osassa todettiin, kontemplatiivinen elämä on – absoluuttisesti puhuen – täydellisempää kuin ruumiillisella toiminnalla suoritettu aktiivinen elämä. Mutta aktiivinen elämä, jossa ihminen saarnaamalla ja opettamalla antaa muille kontemplaatioissa saamansa hedelmät (*contemplata aliis tradit*), on täydellisempää kuin elämä jossa ihminen vain kontemploi, koska sellainen elämä olettaa lähtökohdakseen runsauden kontemplaatioissa. Siksi myös Kristus valitsi sellaisen elämän.¹⁷¹

Tuomas-lainauksesta "*contemplata aliis tradere*" tuli myöhemmin iskulause koko sääntökunnalle ja samassa hengessä saarnasi myös Mestari Eckhart. Marian hurskaat pyrkimykset Jeesuksen sanojen kuuntelemisessa ovat kyllä kiitettäviä, mutta ollakseen täydellinen hänen on tultava siskonsa kaltaiseksi. Neitsyen on tultava myös vaimoksi, joka synnyttää hedelmänään sen saman Pojan, jonka Isä synnyttää ikuisessa nyt-hetkessä. Siirrymme nyt tarkastelemaan lähemmin miten ja miksi Eckhart nostaa Martan – vastoin tuhatvuotista traditiota – sisaruksista ylistettävämmäksi.

¹⁷¹ Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae* III, q.40, 1 ad 2.

5. Saarnan Pr. 86 analyysi

Pr. 86 on Eckhartin kahdesta Martta-Maria -kertomusta käsittelevistä saarnoista pidempi ja vaikeaselkoisempi.¹⁷² Eckhartin käsitys aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteesta hahmottuu siinä kuitenkin hieman selkeämmin kuin saarnassa 2, jossa painopiste on enemmän siinä mistä "Marttana" olemisessa on kyse. Tämän vuoksi on luontevaa käsitellä ensin saarnaa 86. Siinä Eckhart yhtäältä toistaa dominikaanisääntökunnan normaalitulkintaa, jonka mukaan kontemplatiivisuuden hedelmiä välittävän aktiivisuuden ajatellaan olevan arvokkaampaa kuin pelkkä kontemplatiivisuus. Toisaalta Eckhart kuitenkin puhuu eri näkökulmasta kuin mitä Tuomaan määritelmässä tarkoitettiin. Eckhart pyrkii kokonaan eroon perinteisestä jaosta aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden välillä osoittamalla kuinka oikeanlaisessa aktiivisuudessa molemmat perinteiset näkökulmat ovat yhtä aikaa voimassa.

Pr. 86 ei ole rakenteeltaan erityisen selkeä tai johdonmukainen, mikä viittaa siihen, että saarna on tarkoitettu vain kuunneltavaksi eikä sitä ole toimitettu kirjalliseen muotoon. Saarnan ymmärtämistä vaikeuttaa jatkuva poikkeaminen varsinaisesta johtoajatuksista, joka on Martan ja Marian välinen jännite. Erilaiset ekskursiot – joiden hyöty varsinaisen asian selittämisen kannalta vaihtelee – vievät koko saarnatekstistä noin puolet. McGinn on kuitenkin onnistunut hahmottelemaan saarnalle seuraavanlaisen rakenteen, jonka avulla tässäkin analyysissä edetään.

Osa 1: Miten Martta ja Maria eroavat toisistaan (481.1–482.13).

– Annetaan kolme syytä miksi Martta ja Maria toimivat omilla tavoillaan.

Ekskursio A: Jumala tyydyttää sekä aistiset että ymmärryksen kaipuun (482.3–482.13).

Osa 2: Mistä Martan täydellisyys johtuu (482.14–488.6).

– Annetaan kolme syytä, miksi Martta on Mariaa ylistettävämpi.

Ekskursio B: Mitä tarkoittaa tulla Kristuksen nimeltä kutsumaksi (484.1–484.13)

Ekskursio C: Kolme tietä Jumalan luo (486.10–488.6).

Osa 3: Martan tämänpuoleisen työn arvokkuus (488.7–492.18)

– Viisi teemaa nousee esiin: 1. tämänpuoleisen työn arvo ja laatu; 2. kuinka Martta elää olemisen perustasta käsin; 3. Martta esimerkkinä siitä miten opitaan elämään; 4. miten suhtautua häiriötekijöihin; 5. aktiivisuuden tarve.

Ekskursio D: Opetusta hyveistä ja kolmesta erilaisesta tahdosta (489.17–490.6).

Ekskursio E: Kärsimyksestä ja ilosta (490.7–491.5).

Saarnan vaikean rakenteen ja paikoitellen sisällönkin vuoksi myös analyysistä on ollut haastavaa saada johdonmukainen. Selkeyden ja luettavuuden vuoksi saarnan

¹⁷² Eckhart 1986 mukaan Pr.86 on saksankielisistä saarnoista "kielellisesti yksi vaikeimmista – jos ei vaikein – ja vähiten selkeä". Saarnan todetaan olevan myös hyvin epätyypillinen Eckhartille, erityisesti käytetyn sanaston perusteella. Sitä ei kuitenkaan epäillä epäaidoksi, vaan erikoisuuksien epäillä joutuva epätyypillisestä kuulijajoukosta tai saarnatilanteesta (Eckhart 1986, 344–345).

analyysi jakaantuu kahteen osaan. Luvussa 5.1 käsitellään saarnan ensimmäistä ja toista osaa, luvussa 5.2 puolestaan kolmatta osaa.

5.1 Miksi Martta on Mariaa ylistettävämpi

Saarnan ensimmäisessä osassa Eckhart aloittaa kertaamalla omin sanoin mitä Luukkaan kertomuksen alussa tapahtuu. Sen jälkeen hän esittää, että kummallakin sisarella oli kolme syytä toimia niin kuin toimivat. Eckhartin mukaan Maria istui Jeesuksen jalkojen juuressa, koska "Jumalan hyvyys oli valloittanut hänen sielunsa", koska "hän tunsi selittämätöntä kaipausta jotakin tuntematonta kohtaan", ja koska hän sai "suloista lohdutusta ja iloa Jeesuksen sanoista." Martta puolestaan oli aktiivinen ja palveli Kristusta seuraavista syistä. Ensimmäinen syy oli "hänen kypsä ikänsä ja pohjiaan myöten harjaantunut olemisen perusta (wol geüebeter grunt), jonka perusteella hän arveli, ettei sellainen toiminta sopisi siinä tilanteessa kenellekään niin hyvin kuin hänelle." Toinen syy oli "kypsä harkintakyky, jonka avulla hän saattoi suorittaa työnsä rakkauden vaatimalla täydellisyydellä." Kolmas syy oli "rakkaan vieraan erityinen arvo".¹⁷³

Eckhart tekee heti aluksi selväksi miten sisarukset eroavat toisistaan. Mariaan vaikuttaneet kolme asiaa liittyvät affekteihin eli tunteisiin, joiden oli ajateltu jo antiikin hellenistisestä antropologiasta lähtien kuuluvan alempiin sielunkykyihin. Edelleen, Jumalan hyvyyden tunne, selittämätön kaipausta ja suloinen lohdutus ovat jotain mitä Maria *itse* kokee. Ne tapahtuvat *hänelle*, *hän* omistaa ne ja sen vuoksi ne ovat *hänelle* haluamisen arvoisia. Vaikka hänen pyrkimyksensä suunta on oikea ja itsessään kiitettävä, hänen motiivinsa ovat itsekkäät ja sen vuoksi väärät. Martan motiivit puolestaan ovat epäitsekkäät. Eckhartin mukaan Martan kypsä ikä ja harjaantunut olemisen perusta antoivat hänelle kyvyn arvioida tilannetta ulkopuolelta ilman omia pyrkimyksiä. Kypsä harkintakyky mahdollisti puolestaan suoriutumisen tuosta työstä täydellisesti eli arvona sinänsä. Edellisten lisäksi Martan kolmanneksi motiiviksi annetaan yksinkertaisesti vieraan erityinen arvo – Kristus itse.

Ensimmäistä osaa seuraa ekskursio A, jossa Eckhart jättää hetkeksi Martan ja Marian ja selittää kuinka "mestarit sanovat" Jumalan tyydyttävän kaikkien ihmisten kaipauksen niin ymmärryksen kuin aistisuuden (affektien) alueilla.¹⁷⁴ Laa-

¹⁷³ DW 3:481.6–482.2.

¹⁷⁴ Kriittisen laitoksen mukaan "mestarit" viittaa tässä kohdassa Tuomaaseen (*Summa theologiae* I, q.93 a.1). Eckhartin saarnoissa viitataan jatkuvasti mestareihin, auktoriteetteihin joita ei kuitenkaan usein nimetä. Niihin viitataan joko perusteltaessa omia näkemyksiä tai annettaessa vertailukohta josta sitten poiketaan. Auktoriteetteihin viittaaminen oli keskiaikaisen akateemisen diskurs-

jennuksena edelliseen kappaleeseen Eckhart selittää, kuinka Jumala kyllä antaa ystäviensä kokea lohtua, iloa ja tyytyväisyyttä, vaikka ne kuuluvatkin vain sielun alempien aistien alueelle. Ymmärrys (redelicheit) saa kuitenkin tyydytyksen vasta silloin "kun sielun korkein huippu (daz oberste wipfelîn der sêle)¹⁷⁵ ei taivu aatuuden tuulien voimasta eikä huku mielihyvän tunteisiin, vaan kohoaa voimallisesti niiden yläpuolelle."¹⁷⁶ Eckhart viittaa tällä jo alustavasti yhteen saarnan keskeisimmistä motiiveista, nimittäin sellaisen elämäntavan hahmottelemiseen (asenteeseen tai dispositioon), jossa sielun alempien osien toiminta ei enää ohjaa koko sielun toimintaa. Kyseessä on yksi Eckhartin mystiikanteologian keskeisimmistä teemoista: *abegescheidenheit*, irrottautuneisuus, jota käsitellään myöhemmin tarkemmin.¹⁷⁷ Siitä millaisia piirteitä Eckhart tässä yhdistää kumpaankin sisareen, voidaan puolestaan päätellä jotain siitä, mitä hän tarkoittaa kontemplaatiolla.¹⁷⁸ Marian rinnastaminen lähinnä uskonnollisten tunteiden kokemiseen viittaa siihen, että Eckhart ymmärsi kontemplaation sen laajassa mielessä tarkoittaen kaikenlaisia hengellisiä harjoituksia ja pyrkimyksiä. Näiden vastakohdaksi hän asettaa Martan eleettömän ja harkitsevaisen toiminnan ja palvelun.

Ekskursion A jälkeen alkaa saarnan toinen ja keskeisin osa, jossa Eckhart vastaa kysymykseen miksi Martta on ylistettävämpi kuin Maria. Jälleen kerran on

sin luonnollinen osa, jonka Eckhart korkeatasoisen skolastisen koulutuksen saaneena hallitsi. Eckhartin "nimettömien lähteiden" selvittämisessä on saatu paljon aikaan ja on mm. selvinnyt, että monessa tapauksessa "ein meister" viittaa vaatimattomasti Eckhartiin itseensä. McGinn tarjoaa lyhyehkön, mutta laadukkaan johdatuksen Eckhartin lähteisiin ja siihen kuinka auktoriteetteja käytettiin keskiaikaisessa diskurssissa (McGinn 2001, 162–182).

¹⁷⁵ Suora käännös "sielun korkein [puun]latva". Se viittaa siihen sielun korkeimpaan, jaloimpaan ja sisäisimpään osaan, jossa sielu ja Jumala ovat Eckhartin mukaan yhtä, toisin sanoen olemisen perustaan (grunt). Saarnassa 2 esiintyy rinnakaistermi "pieni linna" (bürgelîn), joka viittaa samaan olemisen perustaan.

¹⁷⁶ 482.3–14.

¹⁷⁷ Itse termi *abegescheidenheit* ei esiinny tässä saarnassa, mutta siitä Martan kohdalla on kuitenkin selvästi kyse.

¹⁷⁸ Se millaiseksi Eckhart tarkkaan ottaen mielsi käsitteen *contemplatio* sisällön on vaikea kysymys. Martta-Maria -kertomusta käsittelevissä saarnoissa Maria – ja siten kontemplaatio – liitetään toisaalta tunteisiin ja affekteihin (Pr. 86), toisaalta vääränlaiseen hengelliseen kilvoitteluun, jonka motiivina on kilvoittelija itse, eikä Jumala (Pr. 2). Toisaalla Eckhart mm. syyttää "kauppiaksi" kaikkia niitä, jotka kilvoittelevat saadakseen jotain kontemplatiivisista pyrkimyksistä (Pr. 1) ja valittaa kuinka jotkut "asettavat itsensä korkealle yhteyteen Jumalan kanssa, ja samalla kuitenkin rimpuilevat iloissaan ja suruissaan vähäpätöisiin asioihin takertuneina, luopumatta oikeastaan mistään (Pr 5a). Eckhart siis toisaalta kritisoi kontemplaatiota sen "laajassa mielessä" (ks. viite 14), ainakin silloin kun se välineellistyy ja siitä tulee "menetelmä" (esim. Pr 5b, ks. viite 25). Toisaalta hänen käsityksensä oikeanlaisesta toiminnasta – jota esimerkiksi Martta edustaa – pitää kuitenkin sisällään ja edellyttää paljon sellaista, joka itse asiassa on perinteisesti ollut kontemplaation sisältö sen "kapeassa mielessä". *Abegescheidenheit* nimittäin muistuttaa hyvin pitkälti uusplatonistien *affairesista*, eli sitä mihin luostarihurskaudessa oli pyritty jo 1000 vuotta, so. Jumalan läsnäolon välittömään kokemiseen hylkäämällä systemaattisesti kaikki inhimilliset jumala-kuvat ja -käsitteet. Syy ei luonnollisesti ole Eckhartin, vaan kontemplaatio käsitteenä oli läntisessä kristikunnassa hitaasti muuttanut merkitystään siitä mitä se tarkoitti alkuperäisessä hellenistisessä kontekstissaan. Eckhartille kontemplaatio – Jumalan katseluun pyrkimisenä – näyttää kuitenkin asiayhteyksistä päätellen merkinneen juuri sen laajempaa sisältöä.

mahdollista erottaa kolme syytä joissa syvennetään alun kolmijaossa esitettyjä motiiveja. Ensimmäiseksi Eckhart vetoaa taas Martan pitkään ikään. Toinen syy on Martan epäitsekäs huoli sisarensa edistymisestä. Kolmas syy liittyy siihen miksi Jeesus kutsuu Marttaa nimeltä *kaksi* kertaa. Ensimmäinen syy – Martan pitkä ikä – tarkoittaa Eckhartin tulkinnassa sitä, että vasta "ikä" tai "elämäkokemus" täydentää sen mikä pelkässä kontemplaatioissa saavutetaan. Eckhart ei noudata perinteistä tulkintaa, jossa Martan sanat Jeesukselle: "Herra, sano hänelle, että hän auttaisi minua", nousisivat turhautumisesta tai suuttumuksesta. Eckhartin mukaan Martan sanat nousivat päinvastoin "siitä rakastavasta hyväntahtoisuudesta jonka läpitunkema hän oli."¹⁷⁹ Tuo hyväntahtoisuus johtui puolestaan siitä, että:

Martta tunsu Marian paremmin kuin Maria Martan, sillä hän oli elänyt jo pitkään ja hyvällä tavalla ja juuri elämä antaa meille kaikista jaloimman ymmärryksen. Elämällä meidän on mahdollista oppia – jopa iloa ja valoa paremmin – mitä me voimme saavuttaa tässä elämässä Jumalan alapuolella, ja tietystä mielessä elämä antaa meille myös puhtaamman ymmärryksen kuin mitä ikuisuuden valo voisi opettaa. Ikuisuuden valossa voimme kokea itsemme ja Jumalan, mutta emme itseämme ilman Jumalaa. Elämä puolestaan antaa kokemuksen itsestämme ilman Jumalaa. Kun näemme itsemme yksin, voimme tarkemmin havaita ja ymmärtää mikä on kaltaista ja ei-kaltaista.¹⁸⁰

Lainaus kertoo taas omaa kieltään Eckhartin kontemplaatio-käsityksestä, ainakin sikäli kun se ymmärretään hengellisinä harjoituksina, jotka nousevat halusta nähdä ja tuntea Jumala ja hänen läsnäolonsa. Kontemplatiiviset pyrkimykset kyllä tuottavat Eckhartin mukaan niissä edistyvälle "mielihyvää ja valoa" (lust oder lieht), mutta vasta elämä opettaa koko totuuden. Pelkän kontemplaatiion ongelma on siinä, että "ikuisuuden valossa voimme kokea itsemme ja Jumalan, mutta emme itseämme ilman Jumalaa." Mitä tämä tarkkaan ottaen tarkoittaa? Eckhart selvittää asiaa edelleen vertaamalla keskenään Paavalin ja pakanallisia mestareita eli antiikin filosofi. Eckhartin mukaan:

Paavali näki hurmiossaan¹⁸¹ sekä Jumalan että itsensä hengellisellä tavalla Jumalassa, mutta silloin hän ei kuitenkaan kyennyt tarkasti erottamaan kaikkia hyveitä. Tämä johtui siitä, ett-

¹⁷⁹ 482.14–15.

¹⁸⁰ 482.17–483.3. Kaltainen ja ei-kaltainen – suhteessa Jumalaan – liittyy kysymykseen Eckhartin analogiakäsityksestä. Kuten aikaisemmin mainittiin, Eckhartin käsityksessä analogiasta – kun puhutaan Jumalasta – analogiaattien välillä ei voi olla mitään formaalista yhteyttä. Tällöin perspektiivi on kuitenkin luodussa olemisessä (esse formale), johon kuuluu erottelu luoja ja luodun välillä. Virtuaalisen olemisen (esse virtuale) perspektiivistä kyseinen erottelu muuttuu mielettömäksi, koska ikuisuudessa tapahtuvassa Pojan syntymisessä ei formaalisesti ole mitään muuta kuin Poikaa. Tässä lainauksessa Eckhartin ajatus ilmeisesti on, että kontemplatiivisessa unio-kokemuksessa – jossa perspektiivi on *esse virtuale* – sielu ei pysty erottamaan kaltaista ja ei-kaltaista. Mutta elämässä – jossa perspektiivi on *esse formale* – ihminen väistämättä huomaa, kuinka suuri ei-kaltaisuus hänen ja Jumalan välillä vallitsee. Näin jälkimmäinen antaa jossain mielessä monipuolisemman näkökulman Jumalaan, ihmiseen ja todellisuuteen.

¹⁸¹ Paavalin "hurmio" viittaa katkelmaan 2.Kor.12:1–4, johon saarnassa viitataan myös myöhemmin. Paavali ei tosin kyseisessä katkelmassa suoraan väitä, että hänet itsensä olisi temmattu kolmanteen taivaaseen, vaan ainoastaan eräs hänen "tuntemansa mies". On kuitenkin todennäköistä, että Eckhart yhdisti Paavalin kertomuksen tempautumisesta apostolien tekojen kertomukseen Paa-

ei hän ollut tekojensa kautta kilvoitellut niissä. Pakanalliset mestarit ylsivät hyveissä kilvoittelemalla niin tarkkaan erottelukykyn, että pystyivät tunnistamaan jokaisen yksittäisen hyveen paljon paremmin, kuin Paavali tai yksikään pyhistä kokiessaan Jumalan kosketuksen ensimmäistä kertaa.¹⁸²

Eckhartin mukaan ihminen voi siis kontemplatiivisessa unio-kokemuksessa kokea Paavalin tavoin sekä Jumalan että itsensä Jumalassa, mutta ilman "elämänkokemusta" – eli harjaantumista toiminnassa – ihmisen suhde tuohon unio-kokemukseen ja Jumalaan jää vääränlaiseksi. Ymmärrystä on siis sovellettava käytäntöön jotta syntyisi uudenlaista, elettyä ymmärrystä, joka on alkuperäistä ymmärrystä syvempää. Antiikin filosofit pääsivät Eckhartin mukaan pelkästään hyveitä harjoittamalla paljon pidemmälle totuuden ymmärtämisessä kuin sellaiset kristityt, jotka kokiessaan kontemplatiivisen "ilon ja valon" passivoituvat ja luulevat tavoittaneensa "parhaan osan".¹⁸³ Niin kuin Eckhartin mukaan Jumalan omaan olemukseen kuuluu levon ja täydellisen ykseyden (unum, monee, ein) lisäksi myös ulos-lähteminen ja eriytyminen (exitus, prōhodos, ūzganc), on myös sielun opittava liikkumaan kontemplaation levosta aktiivisuuteen ja toiminnan rikkautteen. Sielun edistymisen suhteen se tarkoittaa katseen kääntämistä elämään, eikä siitä pois päin. Eckhartin mukaan sielun edistymisessä ei ole kyse liikkeestä joka suuntautuu tämänpuoleisesta maailmasta kohti tuonpuoleista; päinvastoin hänelle kontemplaatio on lähtökohta, joka mahdollistaa kokonaan uudenlaisen – aktiivi-

valin ja Jeesuksen kohtaamisesta Damaskoksen tiellä (Apt.9:3–8). Näin siksi, että Eckhartin mukaan Paavali ei ollut vielä *siinä vaiheessa* kilvoitellut hyveissä tekojen kautta. Myöhemmin Paavalista olisi sitten luonnollisesti työn ja vaikeuksien kautta tullut se apostoli, jollaiseksi Jumala hänet tarkoitti. Paavali on tässä siis esimerkki ihmisestä, joka aloittaa jonkinlaisesta kontemplatiivisesta kokemuksesta, mutta jonka täytyy edetä toimintaan saavuttaakseen syvemmän – eletyn – ymmärryksen. Damaskoksen tien Paavali samaistuu luonnollisesti vielä Jeesuksen jalkojen juuressa olevaan Mariaan.

¹⁸² 483.4–9.

¹⁸³ Antiikin filosofia on keskeisessä osassa Eckhartin tuotannossa. Esimerkiksi Aristoteles on Augustinuksen jälkeen Eckhartin toiseksi eniten käyttämä lähde. Dominikaanille tyypilliseen tapaan Eckhart olikin kiinnostunut Jumalasta ja todellisuudesta ennen kaikkea juuri totuutena (veritas). Toisin kuin useimmat aikalaisensa, hän ei kuitenkaan tehnyt eroa filosofien luonnollisten totuuksien ja teologioiden yliluonnollisten totuuksien välillä. Johanneksen evankeliumin kommentaarissaan Eckhart toteaa: "Mooses, Kristus ja filosofi opettavat kaikki samaa asiaa, vaihdellen ainoastaan siinä *miten* he opettavat: nimittäin uskomisen arvoisena (Mooses), todennäköisenä ja luultavana (Aristoteles) sekä totuutena (Kristus)" *In Ioh.* 185 (LW 3:155.5–7). Myöhemmin samassa teoksessa hän toteaa: "Samoin kuin olisi röyhkeyttä ja törkeää huolimattomuutta olla uskomatta vaikka ei ymmärräkään, yhtä lailla olisi laiskuutta ja joutilaaisuutta, jos tuota uskoa ei tutkittaisi luonnollisin argumentein ja esimerkein" *In Ioh.* 361 (LW 3:307.1–4). Kuten niin usein Eckhartin kohdalla, hän ei ole asiassa kuitenkaan johdonmukainen ja esittää muualla kirjoituksissaan vastakkaisiakin näkemyksiä. Esimerkiksi McGinn kuitenkin argumentoi sen puolesta, että Eckhartin käsitys kaiken totuuden ykseydestä on johdonmukainen, vaikkakin apofaattisen luonteensa vuoksi se ei avaudu helposti. Kysymys liittyy myös laajempaan periaatteelliseen keskusteluun siitä onko Eckhart ylipäättään mystikko vai "pelkkä" filosofi. McGinn tarjoaa myös hyvät viitteet tuohon keskusteluun perehtymiseksi. (McGinn 2001, 20–25).

sen – suhteen maailmaan.¹⁸⁴ Ekstaattisen Paavalin tavoin Maria on Eckhartin mukaan Jeesuksen jalkojen juuressa niin "ikuisen valon sokaisema", ettei pysty erottamaan miten hän itse asiassa eroaa Jumalasta. Ymmärtääkseen *koko* totuuden ja tullakseen Jumalan kaltaiseksi Marian on opittava myös eroamaan Jumalasta ja ykseydestä ja tuntemaan itsensä myös ilman Jumalaa.¹⁸⁵ Koska Martta oli elänyt "pitkään ja hyvällä tavalla" hän tunsii nämä molemmat Jumalan olemukseen kuuluvat puolet.

Toinen syy miksi Marttaa voidaan Eckhartin mukaan pitää Mariaa täydellisempänä, liittyy Martan huoleen sisarensa edistymisestä. Siinä missä Marian viipyminen Jeesuksen jalkojen juuressa on saarnassa itseriittoista ja introverttia, Martan toiminta ja huoli kohdistuvat hänen itsensä sijasta muihin läsnäolijoihin. Eckhart selittää kuinka Martan sanat Jeesukselle oli tarkoitettu Marian kannustukseksi ja hyödyksi:

[Martta sanoi]: "Herra, sano että hän auttaisi minua", aivan kuin hän olisi halunnut sanoa näin: "Sisareni luulee että hän voi tehdä aivan mitä haluaa, kun hän nyt istuu siinä sinun lohdutuksessasi. Anna hänen huomata onko asia todella niin, pyydä häntä nousemaan ylös ja lähtemään luotasi." Vaikka hän sanoi sanansa suoraan, ne olivat täynnä hellää rakkautta.¹⁸⁶

Eckhartin mukaan Martta ei halua itselleen mitään vaan toivoo ainoastaan siskonsa parasta. Martta haluaa auttaa sisartaan huomaamaan oman tilanteensa. Eckhart ilmoittaaakin epäilevänsä, että "rakas Maria toimi tällä tavalla [kaipasi ja toivoi tietämättä mitä] ehkä enemmän hyvänolon tunteen kuin hengellisen hyödyn vuoksi."¹⁸⁷ Jälleen kerran Eckhart yhdistää Marian kontemplatiiviset pyrkimykset tun-

¹⁸⁴ Tässä mielessä Eckhartin tulkinta muistuttaa hyvin pitkälti dominikaaneille ominaista "*contemplata aliis tradere*" -periaatetta. Tuomaan määritelmässä kontemplaation ja aktiivisuuden suhde säilyy kuitenkin hierarkkisena ja kausaalisenä. Lisäksi sen konteksti on saarnaajaveljien saarna- ja opetustyö, sekä oman sääntökunnan elämäntavan perusteleminen perinteisen monastisen tulkinnan omaaville. Eckhartin kohdalla kyse on kuitenkin jostain muusta. Eckhart saarnaa määrittelemättömälle yleisölle, eikä – mielestään – pyri perustelemaan mitään, vaan ainoastaan puhumaan totuutta. Mielestäni Eckhart toisaalta yhtyy sääntökuntansa normaalitulkintaan, mutta toisaalta luopuu siitä laajentamalla sen koskemaan kaikkia ihmisiä ja asioita. Eckhart pyrkii osoittamaan, että aktiivisuudessa ja kontemplatiivisuudessa on kyse yhdestä todellisuudesta. Tämä johtuu puolestaan hänen dialektisestä todellisuuskäsityksestään, jossa ikuisuus ja ajallisuus ovat samanaikaisesti totta. Tuosta perspektiivistä katsottuna käsitteet kuten "edistyminen" ja "katseen kääntäminen" menettävät luonnollisesti – tiukassa mielessä – suuntaa ja kausaalisuutta sisältävät merkityksensä ja ne pitäisikin tuolloin ymmärtää pikemminkin retorisisina kuin todellisuutta kuvaavina.

¹⁸⁵ Luvun 3.2.2 käsittein: Marian on ymmärrettävä, että vaikka hän on ideaalisemmalla ja kestävämmällä tavalla olemassa *esse virtuale*:ssa eli Pojassa, on *esse formale* silti yhtäläillä Jumalan ulosvirtaamista ja todellisuutta. Jos Maria keskittyy vain paluuliikkeeseen kohti virtuaalista olemistaan ja Jumalaa, hän ei voi tulla Jumalan kaltaiseksi, koska Jumala sekä lähtee että palaa. McGinnin mukaan Jumalan kaltaiseksi tuleminen, eli jumalallistuminen on Eckhartin sanoman keskeisiä kantavia motiiveja, vaikka hän ei käytäkään perinteisiä termejä *divinizatio* tai *deificatio*. Tarkemmin Eckhartin suhteesta jumalallistumisen käsitteeseen ks. McGinn 2005, 181–188.

¹⁸⁶ 483.10–13.

¹⁸⁷ 483.14–15. Kyse on melkoisen suorasta puheesta, jos saarna on pidetty sääntökuntalaisille – erityisesti jos kyseessä ovat olleet dominikaaninunnat, joiden työnä pidettiin miesten saarnatyöstä

teisiin ja egoa palvelevaan asioiden välineellistämiseen. Martan huoli Marian edistymisestä mainitaan vielä erikseen saarnan kolmannessa osassa:

Martalla oli pelko siitä, että hänen sisarensa jäisi kiinni hyvänolon tunteisiin ja suloisuuteen, minkä vuoksi hän toivoi että Maria saisi saman kuin hän. Sen vuoksi Kristus sanoi hänelle näin: ole huolehti Martta, sillä myös Maria on valinnut parhaan osan. Kyllä tämä nykyinen hänestä vielä häviää. Myös hän saavuttaa luodulle varatun kaikista korkeimman. Hänestä tulee samalla tavalla autuas kuin sinä.¹⁸⁸

Jeesuksen vastaukset Martalle tuovat asetelmaan uuden, paljon positiivisemmän sävyn. Vastoin perinteistä tulkintaa Jeesuksen sanat ”Martta, Martta, sinä olet huolehtivainen ja tulet monesta murheelliseksi. Yksi on tarpeen. Maria on valinnut parhaan osan, jota ei koskaan oteta häneltä pois” eivät Eckhartin mukaan olleetkaan nuhtelua. Päinvastoin Jeesus ”tällä tavoin antoi Martalle vahvistuksen ja lohdutuksen, että Maria vielä saavuttaisi sen mitä Martta toivoi.”¹⁸⁹ Eckhart antaa siis ymmärtää, että Maria tulee vielä Martan tavoin edistymään, koska on jo joka tapauksessa aloittanut paluuliikkeen takaisin kohti Jumalaa (reditus, epistrophē, durchbruch). Olihan Marian ”selittämätön kaipaus” jo havahduttanut hänet kullemaankin Jeesuksen sanoja. Eckhart ei siis kiistä, ettei Maria olisi valinnut *parasta* osaa; hän kuitenkin painottaa, että siinä on kyse paljon enemmän kuin mitä perinteinen tulkinta oli antanut ymmärtää. Saarnasta syntyy tämän lisäksi vaikutelma, että Martan huoli Marian edistymisestä nousee ehkä myös siitä, että Martta tunnistaa Mariassa itsensä. Oliko niin, että ”Martta tunsikin Marian paremmin kuin Maria Martan”, koska Martta oli itse aikoinaan ollut samanlainen kuin siskonsa?¹⁹⁰

Kolmas syy Martan ylistettävyydelle liittyy siihen, miksi Jeesus kutsuu Marttaa *kahdesti* nimeltä. Lyhyen ekskursio B:n jälkeen – jossa käsitellään mitä nimeltä kutsuminen yleisesti merkitsee – Eckhart selittää mitä ”Martta, Martta” tarkoittaa. Eckhartin mukaan:

Kristus tarkoitti tällä sitä, että Martassa oli jo täydellisenä kaikki se ajallinen ja ikuinen hyvä, mikä on olemassa ja minkä luotu voi omistaa. Ensimmäisellä ”Martalla” hän tarkoitti hänen täydellisyyttään ajallisissa toimissa. Sanoessaan toisen kerran ”Martta” hän osoitti, ettei Martalta puutu mitään myöskään siitä, mitä kuuluu ikuisen autuuteen.¹⁹¹

poiketen [kontemplatiivista]rukousta. Se on hyvinkin mahdollista, koska Eckhartin vastuulle kuului suuren osan hänen urastaan useita naisdominikaanien taloja.

¹⁸⁸ 489.12–16.

¹⁸⁹ 483.19–20.

¹⁹⁰ Kaikuuko tässä kenties jotain Eckhartin omasta henkilöhistoriasta? Onhan nimittäin todennäköistä, että Eckhart päätyi uuteen tulkintaan kristityn hengellisen vaelluksen luonteesta vasta kehitettyään omakohtaisesti sen perinteiset kilvoittelutavat.

¹⁹¹ 484.14–485.2.

Eckhartin mukaan myös Jeesus itse siis tunnustaa – epäsuoralla tai hengellisellä tavalla – Martan ylistettävyyden. Martta on Mariaa kiitettävämpi, koska hänessä on kontemplatiivisen perspektiivin lisäksi täydellisenä myös toiminta ja aktiivisuus. Tämä lyhyt ja erikoislaatuinen eksegeettinen tulkinta paljastaa itse asiassa Eckhartin koko käsityksen aktiivisen ja kontemplatiivisen suhteesta. Eckhartille ominaiseen dialektiseen tyyliin kyse ei ole niinkään siirtymisestä aktiivisuudesta kontemplaatioon tai toisin päin, vaan niiden täydellisestä samanaikaisesta läsnäolosta ja yhdistymisestä tavalla jossa molemmat ovat sekä toisensa edellytyksiä että seurauksia. Martta on tämän esikuva. Mutta minkälaista Martan täydellisyys tarkkaan ottaen on? Eckhart jatkaa analysoimalla Martan ”huolehtivaisuutta”.

Martan ”huolehtivaisuus” ei ole Eckhartin mukaan negatiivista murehtimista; sitä vastoin se on sellaista levollista läsnäoloa jossa Martta on ”asioiden keskellä” (*bî den Dingen*), mutta ei ”asioissa” (*în den dingen*), eli asiat eivät ”ole hänessä” (*dinc enstânt niht in dir*).¹⁹² Vaikka Martta ottaakin arkisen aherruksen vakavasti, hän on myös vapaa siitä, koska ei anna minkään vaikuttaa sielunsa ”korkeimpaan huippuun”. Hän ei pyri askeettisesti eroon asioista, mutta hänen suhteensa niihin ei ole myöskään haluava tai omistava. Eckhart selittää: ”Ne jotka tekevät työtään ikuisen valon esikuvan mukaisesti (*nâch dem bilde des êwigen liehtes*) toimivat esteettömästi”¹⁹³ eli juuri tavalla joka mahdollistaa niiden suorittamisen sellaisenaan ilman tarvetta omistaa niitä. Kuten ikuisessa valossa (Jumalassa) ei ole muuta syytä, kuin ikuinen valo (Jumala), samalla tavalla on esteetön se jonka toimintaa ohjaa vain toiminnan oma arvo, eikä tekijän oma tahto tai ego.

Edellä sanottu kertoo olennaisella tavalla siitä mitä Eckhart tarkoittaa keskeisillä käsitteillään *abegescheidenheit*, ja *gelâzenheit*. Molemmat pitävät sisällään ajatuksen luopumisesta, pois leikkaamisesta, taakse jättämisestä, kieltäytymisestä. Kansankielisessä tuotannossaan Eckhart sanoittaa samaa asiaa myös käsitteillä *abelegen* (siirtää jotain sivuun), *abekêren* (kääntyä pois päin jostakin), *ûzgân* (mennä pois jonkin luota). Ihmisen tulee myös vieraannuttaa itsensä kuvista (*sich entbilden*), so. kaikesta välillisestä.¹⁹⁴ Irrottautuminen ja irrottautuneisuus – käsitteen aktiivinen ja passiivinen puoli – ovat Eckhartin kansankielisen tuotannon keskiössä.¹⁹⁵ Sen ”semanttiseen kenttään” kuuluu useita eri merkitysisältöjä. Ir-

¹⁹² 485.2–3, 485.5–6.

¹⁹³ 485.4–5.

¹⁹⁴ Tobin 1986, 119.

¹⁹⁵ Käsitteestä *abegescheidenheit* on kirjoitettu Eckhart-tutkimuksessa paljon. Sen keskeisen luonteen vuoksi, sitä joudutaan väistämättä käsittelemään kaikissa Eckhartin teologian yleisesityksissä. McGinnin mukaan harva teema esiintyy niin laajasti Eckhartin tuotannossa. Irrottautumisen teema

rottautuneisuudessa on yhtäältä kyse siitä, että suhteessa Jumalaan sielulle paljastuu luodun todellisuuden ei-mikyy (kaikki oleminen on vain lainattua olemista). Toisaalta irrottautuneisuus on samalla juuri Jumalan kaltaisuutta (kuten Jumalan, irrottautuneen ihmisen toiminta on vapaata eikä välineellistävää). Edellisiin liittyen irrottautuneisuus pitää sisällään myös ajatuksen omasta tahdosta luopumisesta ja Jumalan tahtoon alistumisesta ja vapautumisesta. Koska irrottautuneisuudessa näkökulma on partikulaarisen todellisuuden sijaan olemisen perustassa jossa kaikki on yhtä, se pitää sisällään myös voimakkaan moraalisen vaatimuksen tasavaruudesta ja egosentrisestä yksilöllisyydestä luopumisesta.¹⁹⁶

Saarnassa 2 irrottautuneisuutta käsitellään lähinnä sen kysymyksen näkökulmasta, kuinka ihmisen ymmärrys täytyy saada puhdistettua ”kuvista”, jotta se voi ottaa vastaan Jumalan. Siinä yhteydessä kuvista luopuminen on edellytyksenä sille, että Poika voi syntyä sielunpohjassa. Näkökulma on tuolloin irrottautuneisuuden metafyyysisissä merkityksissä ja Eckhartin mystiikanteologian teoriassa. Saarnassa 86 näkökulma on käytännöllisempi. Tässä Marttaa käytetään esimerkkinä siitä millaista irrottautuneen ja Pojan sisäisestä syntymisestä tietoiseksi tulleen ihmisen elämä ja toiminta on käytännössä. Irrottautuneisuudessa ei ole kuitenkaan kyse mistään partikulaarista ”hyveestä” tai taidosta joka ihmisen pitäisi saavuttaa. Kyse ei ole myöskään mistään irrottautuneisuuden ”kokemuksesta”. Denys Turner määrittelee sen osuvasti todetessaan:

Irrottautuneisuus ja sisäisyys eivät ole Eckhartille niinkään tiettyjen kokemusten nimiä vaan tapoja itse kokemisen tavan muuttamiseksi; ...irrottautuneisuus on siis lyhyesti sanottuna apofaasisen askeettista soveltamista käytäntöön.¹⁹⁷

Irrottautuneisuudessa on siis kyse kokonaisvaltaisesta olemisen ja kokemisen tavan muutoksesta. Irrottautumalla kaikesta välillisestä ”tästä ja tuosta” ihmisen on Eckhartin mukaan mahdollista tulla tietoiseksi sielunsa perustasta (grunt), joka on myös Jumalan perusta. Tuosta perustasta käsin koko todellisuus näyttäytyy erilaiselta ja siitä myös kaiken oikean toiminnan on noustava. Eckhartin mukaan:

Tuolta sisimmästä perustasta (innersten grunde) käsin sinun on tarkoitus vaikuttaa kaikki tekosi ilman minkäänlaista syytä (sunder warumbe). Totisesti, niin kauan kuin teet tekojasi

esiintyy esimerkiksi seuraavissa kansankielisissä saarnoissa: 2, 7, 10, 11, 12, 15, 21, 23, 27, 28, 29, 30, 38, 42, 43, 44, 46, 48, 52, 53, 54a, 57, 60, 61, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 77, 103 ja 104. Myös RdU ja BgT sisältävät useita sitä käsitteleviä kohtia. Näiden lisäksi Eckhartin tuotannon kriittisestä laitoksesta löytyy täysin irrottautuneisuuden teemalle omistettu teos *Von Abegescheidenheit* (Vab, Irrottautuneisuudesta, DW 5:377–437), jonka autenttisuudesta ei tosin vallitse yksimielisyyttä (McGinn 2001, 252n. 103). Hyvä johdatus teemaan on esim. Radler 2006, 25–47; Turner 1995, 168–186.

¹⁹⁶ Davies 1991, 174.

¹⁹⁷ Turner 1995, 179.

taivaan valtakunnan, Jumalan tai oman autuutesi vuoksi, eli ulkoa käsin (von ūzen), et toimi oikein.¹⁹⁸

Ja niinpä, jos haluat elää ja että tekosi elävät, sinun täytyy olla kuollut kaikelle ja tulla alennetuksi ei-miksikään. Luodut tekevät asioita toisista asioista, mutta Jumala tekee asioita eimistään: jotta Jumala voisi siis tehdä jotain sinussa tai kanssasi, sinusta on ensin tultava eimittään. Astu siis sisälle perustaasi ja tee työsi siellä: kaikki siellä tekemäsi työ on elävää työtä.¹⁹⁹

Martan täydellisyys on siis sitä, että hän orientoituu ja toimii sielunsa perustasta (missä kaikki on *unum*) eikä egostaan (partikulaarista oliosta) käsin. Ollessaan näin aktiivinen hän on kuitenkin samalla passiivinen eli jumalallisen toiminnan kohde.

Martan täydellisyys ei kuitenkaan korota häntä millään tavalla luotuisuuden tai ruumiillisuuden yläpuolelle. Eckhartin mukaan Martan kaltaiset ihmiset ”ovat hyvin lähellä [ikuisuuden valoa], eikä heillä silti ole vähemmän, kuin jos he seisovat tuolla ylhäällä ikuisuuden kehällä.”²⁰⁰ Vaikka Martan kaltaisten ihmisten täydellisyys ajallisessa ja ikuisessa hyvässä onkin vain sitä hyvää ”minkä *luotu* voi omistaa” (sivun 47 lainauksessa), eivät he siitä huolimatta ole vähemmän autuaita. Eläessään samasta olemisen perustasta ja ikuisuuden valosta kuin Jumala he ovat täydellisiä vaikka pysyvätkin yhä luotuina ja seisovat tukevasti materiaalisessa maailmassa. Eckhart selittää tätä dialektiikkaa toteamalla: ”Sanon ’hyvin lähellä’, koska kaikki oliot ovat välillisyyttä (mitteln)”²⁰¹ Triniteetin sisäisen elämän näkökulmasta katsoen nimittäin kaikki muu on välillistä. Toisaalta tuo välillisyyden tulee Eckhartin mukaan kuitenkin ymmärtää kahdella tavalla:

Ensimmäinen välillisyyden (jota ilman en voi yltää Jumalaan) on työtä (werk) ja aktiivisuutta (gewerbe) ajassa, eikä se vähennä meidän ikuista autuuttamme. Työllä tarkoitan hyveiden ulkoista harjoittamista, aktiivisuudella niiden harjoittamista sisäisesti oikealla ymmärryksellä. Toinen välillisyyden tapa on tämä: luopua edellisestä. Sillä meidät on sen tähden asetettu aikaan, että lähenisimme ajallisuudessa suorittamamme, oikean ymmärryksen ohjaaman aktiivisuuden (zîtlichem vernünftigen gewerbe) kautta Jumalaa ja saavuttaisimme enemmän hänen kaltaisuuttaan.”²⁰²

¹⁹⁸ Pr. 5b (DW 1:90.11–91.2).

¹⁹⁹ Pr. 39 (DW 2:255.4–256.4).

²⁰⁰ Pr. 86 (DW 3:485.6–7). Tämä lause on hyvin vaikea tulkittava, koska sen viittauskohteet ovat epäselviä. McGinnin mukaan lause pitäisi ymmärtää: ”... hyvin lähellä [ikuisen valon esikuvaa], eikä heillä silti ole vähemmän [siitä]...” (McGinn 2001, 159). Quintin mukaan puolestaan: ”... hyvin lähellä [asioiden keskellä], eikä heillä silti [juuri sen vuoksi, että ovat asioiden *keskellä* eivät *niissä*] ole vähemmän...” (Eckhart 1973, 594). Tyydyn McGinnin ratkaisuun, josta hän toteaa, että: ”Tässä kohdassa on paljon epäselvää (mukaan lukien ajatus ikuisuuden kehästä), mutta keskeinen sanoma on kuitenkin se, että Martta hallitsee täydellisesti molemmat kahdesta välillisyyden tavasta” (McGinn 2001, 159).

²⁰¹ 485.7.

²⁰² 485.8–11. Eckhart 1986 mukaan ”werk viittaa hyveisiin sikäli kun niiden suorittamisella on aistein havaittava vaikutus materiaaliseen todellisuuteen. *Gewerbe* puolestaan tarkoittaa samoja hyveitä sikäli kun ne ovat täysiä inhimillisiä tekoja jotka suoritetaan hengellisessä todellisuudessa ihmisen ymmärryksen ja tahdon avulla” (Eckhart 1986, 345). Yksinkertaisemmin: *Werk* viittaa hyveiden tosiasialliseen toteutukseen, joka väistämättä kuuluu jokaiseen täydelliseen hyveeseen.

Jeesuksen sanojen ensimmäinen ”Martta” ja Eckhartin ”ajallinen hyvä” viittaavat siis ensimmäiseen välillisyyden tapaan (työ ja aktiivisuus). Siihen kuuluu sen hyväksyminen, että luotu on Jumalan ulosvirtaamisena (*ebullitio*) jotain muuta kuin Jumalan sisäisen elämän täyteys (*bullitio*). Mutta vaikka se on jotain muuta ja välillisyydessään epätäydellistä (suhteessa Jumalan sisäiseen elämään), se on siitä huolimatta juuri *Jumalan* ulosvirtaamista ja sen vuoksi arvokasta itsessään ja sellaisenaan. Sen vuoksi aktiivisuudesta ei Eckhartin mukaan tule yrittää päästä eroon, vaan se on päinvastoin omalla tavallaan juuri Jumalan kaltaisuutta. Aktiivisuuteen täytyy vain löytää uudenlainen suhde jossa toiminta ei ole välineellistä vaan päämäärä itsessään. Tuo uudenlainen suhde ei taas ole mitään muuta kuin *abegescheidenheit*. Toinen ”Martta” ja ”ikuinen hyvä” viittaavatkin juuri siihen. Tuo toinen välillisyyden tapa (edellisestä luopuminen) on oikean aktiivisuuden edellytys.

Ollakseen Jumalan kuvan lisäksi myös Jumalan kaltainen sielun on siis oltava kuin Martta, joka sekä toimii että luopuu toiminnasta.²⁰³ Martan toiminta on täydellistä, koska se on oikein motivoitua ja perustuu oikeaan ymmärrykseen, joka nousee hänen ”pohjiaan myöten harjaantuneesta olemisen perustasta.” Tuosta perustasta nouseva toiminta ottaa kaikki asiat vastaan samanarvoisina, koska perustassa itsessään kaikki on ”yhtä ja samaa”. Sen vuoksi olemisen perustasta nouseva toiminta ei ole enää toimintaa sanan varsinaisessa merkityksessä, koska siihen ei liity enää tavoitteellisuutta. Olemisen perustasta nouseva toiminta on vain ikuisessa nyt-hetkessä tapahtuvaa ulosvirtausta.

Saarnassaan oikeamielisistä ihmisistä Eckhart selittää oikeamielisten olevan ”niitä, jotka ovat jättäneet itsensä ja omansa kokonaan taakseen, eivätkä etsi mitään minkäänlaisista asioista, ei pienistä eikä suurista.”²⁰⁴ Edelleen: ”Jonkin syyn

Gewerbe viittaa samojen hyveiden sisäiseen toteuttamiseen, johon liittyy niiden oikea motivointi (tahto) ja merkityksen ymmärtäminen (ymmärrys).

²⁰³ Käsitteen ”Jumalan kuva” kohdalla Eckhart liittyi perinteiseen tulkintaan, jossa ihminen on Jumalan kuva juuri ymmärryksensä (*intellectus*) osalta. McGinnin mukaan Eckhartin tulkinta on jälleen kerran samalla kuitenkin myös omaperäinen. Perinteisesti todellisena Jumalan kuvana (*imago*) oli totuttu pitämään Kristusta/Logosta ja ihminen oli vain luotu tuon kuvan mukaan (*ad imaginem*). Eckhart kuitenkin käytti molempia termejä puhuessaan ihmisen ymmärryksestä. Termiä *imago* hän käytti viitatessaan ihmisen ja Jumalan ymmärryksen erottamattomuuteen (*indistinctus*) ja termiä *ad imaginem* viitatessaan niiden erotettavuuteen (*distinctus*), sikäli kun ihmisen ymmärrys on osa formaalista olemista. Koska Jumalan ja sielun perusta on sama, ihmisen ymmärrys on tosiasiaassa sama ymmärrys joka on Kolminaisuuden toinen persoona, Isän ainoasyntyinen Poika. Silti formaalisen, luodun olemassaolon puolesta (*in quantum* se on luotua) se on jotain toista. Tarkemmin Eckhartin käsityksestä ihmisestä Jumalan kuvana ks. McGinn 2001, 106–113 tai Davies 1991, 127–139.

²⁰⁴ Pr. 6 (DW 1:100–3).

vuoksi tapahtuva palvelu tai toiminta ei ole oikein: syy ei saa olla Jumala, ei oma kunnia, eikä mikään ulkopuolella oleva, vaan olkoon se ainoastaan oleminen ja elämä itse.”²⁰⁵ Ainoa oikea ja täydellinen toiminnan motiivi on Eckhartin mukaan oleminen ja elämä itse. Jumala itse on oleminen ja elämä, ja samalla tavalla kuin Jumalalla ei ole itsensä ulkopuolista syytä, samoin ei myöskään Jumalan kuvaksi luodulla sielulla tule olla mitään muuta syytä kuin se mikä asioilla on itsessään. Saarnassa 5b Eckhart toteaaakin:

Jos joku kysyisi elämältä, vuosituhansien vieressä, ”miksi sinä elät?”, ja jos se osaisi vastata, se sanoisi vain: ”Minä elän siksi, että minä elän”. Tämä johtuu siitä, että elämä elää omasta perustastaan (ûzer sînem eigenen grunde) ja pulppuaa (quillet) ulos omastaan. Se elää ilman syytä (âne warumbe), koska se elää itsessään. Jos omasta perustastaan vaikuttavalta aidolta ja todelliselta ihmiseltä kysyttäisiin: ”Miksi sinä teet mitä teet?”, hän vastaisi ainoastaan näin: ”Minä teen siksi, että minä teen”.²⁰⁶

Selitettyään mitä Martan kutsuminen kaksi kertaa nimeltä tarkoittaa Eckhart yrittää vielä yhden raamatullisen teeman avulla selventää mitä hän ajaa takaa. Tällä kertaa kyseessä on paavalilainen ajasta vapautumisen teema.²⁰⁷ Paavalin kirjeestä Efesolaisille Eckhart lainaa jaetta ”Vapautukaa ajasta, päivät ovat pahasta” (Ef.5:16). Eckhartin mukaan ”Me vapaudumme ajasta kohottautumalla mielesämme keskeytymättömästi Jumalaan, mutta ei kuitenkaan mielen tuottamien kuvien avulla, vaan *elämällä ymmärryksen synnyttämää totuutta*.”²⁰⁸ Päivät ovat puolestaan Eckhartin mukaan pahasta sen vuoksi, että päivä viittaa käsitteellisesti samalla yöhön ja vaihteluun niiden välillä; päivä on siis esimerkki välillisyydestä. Ajasta vapautuminen tarkoittaa siis pyrkimistä pelkkään ”valoon”, eli sellaiseen kokemukseen Jumalasta, joka ei sisällä minkäänlaisia kuvia. Valossa ymmärrys tunnistaa kaiken ”vain” Jumalaksi. Eckhartin mukaan:

Valossa vaikuttava kohooa ylös Jumalaan, tyhjäksi ja vapaaksi kaikesta välillisyydestä: hänen valonsa on hänen aktiivisuutensa ja hänen aktiivisuutensa on hänen valonsa. Juuri näin oli Martan kohdalla. Siksi Kristus sanoi hänelle: ”Yksi on tarpeen”, ei kaksi. Minä ja sinä, kerran ikuisen valon syleilyssä, se on yksi (einez).

Mutta kaksi-yksi (zwei-einez) on sen sijaan palava henki, joka on kaikkien asioiden yläpuolella ja Jumalan alapuolella ikuisuuden kehällä. Se on kaksi, koska se ei näe Jumalaa ilman välillisyyttä. Tällaisen ihmisen tieto ja oleminen, tai hänen tietämisensä ja se kuva josta hän on tietoinen, eivät koskaan yllä ykseyteen. Jumala nähdään vain silloin, kun hänet nähdään hengellisellä tavalla (geistic), kokonaan ilman kuvia. Silloin yhdestä tulee kaksi, kaksi on yksi, valo ja henki, ne kaksi ovat yksi ikuisen valon syleilyssä.²⁰⁹

²⁰⁵ Idem 113.3 – 6.

²⁰⁶ Pr. 5b (DW 1:91.10–92.6).

²⁰⁷ McGinnin mukaan paavalilainen ajasta vapautumisen teema on merkittävä osa Eckhartin ”tämänpuolista mystiikkaa”. Aika ja ikuisuus eivät ole Eckhartilla vastakohtia, vaan ikuisuus tulisi pikemminkin ymmärtää ”aikojen täyteytenä” (fullness of time). Sielu puolestaan sijaitsee ajan ja ikuisuuden rajalla ja sen täytyy oppia ”oikean ymmärryksen synnyttämällä aktiivisuudella” vapautumaan ajasta – vastakohtana ikuisuudelle (McGinn 2001, 159–160).

²⁰⁸ Pr. 86 (DW 3:485.14–15).

²⁰⁹ 486.1–9.

Saarnan toisen osan päättää pitkä Ekskursio C, jossa Eckhart kuvailee kolme tietä Jumalan luo. Sen keskeinen sisältö on kuitenkin sama kuin mitä edellä on käsitelty, joten sitä ei ole mielekäästä käydä tässä yhteydessä tarkemmin läpi. Lyhyesti sanottuna ensimmäinen tie on sellainen jossa sielu etsii Jumalaa "kaikesta luodusta, kaikenlaisella aktiivisuudella (manicvaltigem gewerbe) ja palavalla rakkaudella".²¹⁰ Toinen tie on puolestaan "tietön tie (wec âne wec), vapaa mutta silti sidottu."²¹¹ Se on kontemplatiivisen ihanuuden tie jossa sielu temmataan Jumalan katseluun, mutta joka on vielä välillistä, koska sielu on vielä tietoinen itsestään katseelijana. Eckhart käyttää esimerkkinä Pietaria, joka kyllä tunnisti Jeesuksen Jumalan Pojaksi (Matt.16:16–17), mutta ei kuitenkaan "nähty Jumalaa tyhjänä ja paljaana (niht blôz)".²¹² Kolmas tie "on myöskin tie, vaikka siinä pysytäänkin kotona. Se tarkoittaa Jumalan näkemistä hänen omassa olemisessaan, ilman välillisyyttä."²¹³ Kolmannella tiellä katselija on Eckhartin mukaan itse asiassa vain Poika itse ja erillinen sielu enää vain sikäli kun se on erillinen formaalisen olemisen perspektiivistä. Kolmannella tiellä – jossa perspektiivi on ensisijaisesti virtuaalisessa olemisessa – sielun voidaan siis Eckhartin mukaan sanoa tulleen Pojaksi ja olevan Poika itse.²¹⁴ Saarnan toinen osa päättyy innostuneeseen huudahdukseen, jossa Eckhart yrittää kiasmien avulla paremmin sanoittaa sitä mistä kolmannen tien välittömyydessä on kyse:

Miten ihmeellistä: olla ulkona kuin sisällä, käsittää ja tulla käsitetyksi, katsoa ja olla itse katsottu, pitää kiinni ja olla itse kiinni pidetty – tämä on se päämäärä, jossa henki lepää rauhassa, rakkaan ikuisuuden ykseydessä.²¹⁵

5.2 Martta ja uudenlainen aktiivisuus

Saarnan 86 kolmannessa osassa painopiste on vielä voimakkaammin Marttana elämisen käytännöllisemmissä kysymyksissä. Kolmannesta osasta voidaan erottaa viisi eri teemaa ja kaksi ekskursiota. Ensimmäiseksi Eckhart selittää millaisia ominaisuuksia oikeanlaiseen aktiivisuuteen kuuluu. Seuraavaksi hän korostaa jälleen kerran mistä se nousee. Näitä seuraa ensimmäinen ekskursio, joka käsittelee hyveitä ja kolmenlaista tahtoa. Sitä seuraa toinen ekskursio, jossa aiheena on se kuinka kärsimys ja ilo kuuluvat myös perustastaan elävän ihmisen elämään. Ennen kahta viimeistä teemaa Eckhart palaa vielä siihen kuinka eläminen on yksi-

²¹⁰ 486.10–11.

²¹¹ 486.13.

²¹² 486.17.

²¹³ 487.14–15.

²¹⁴ Sitä miten sielusta voi tulla Poika, käsitellään saarnan 2 yhteydessä.

²¹⁵ 488.4–6.

puolista kontemplaatiota arvokkaampaa. Lopuksi hän vielä selittää kuinka Martan kaltainen ihminen suhtautuu häiriötekijöihin ja kuinka aktiivisuuden tulee aina olla osa täydellisen ihmisen elämää.

Kuvailtuaan edellisen osan lopussa kolmea tietä Jumalan luo, Eckhart kehoittaa palaamaan takaisin puheen varsinaiseen aiheeseen ja toistaa kuinka:

Martta ja hänen myötään kaikki Jumalan ystävät ovat huolien keskellä (mít der sorge), mutta eivät huolissa (ín der sorge). Tuolloin ajassa tehty työ on yhtä jaloa kuin Jumalaan yhdistyminen, sillä se vie meidät yhtä lähelle Jumalaa kuin kaikista korkein, poikkeuksena ainoastaan Jumalan puhtaan luonnon näkeminen (got sehen in blôzer natûre).²¹⁶

Tehtyään jälleen kerran selväksi oikeanlaisen aktiivisuuden arvon Eckhart esittelee kolme siihen olennaisesti kuuluvaa ominaisuutta. Ihmisen toiminnan tulisi olla aina huolellista (ordenlîche), harkitsevaa (redelîche) ja syvällä tavalla ymmärtävää (wizzenlîche). Huolellisella Eckhart selittää tarkoittavansa sitä, että toiminnalla tavoitellaan aina korkeinta päämäärää.²¹⁷ Edellisessä luvussa esitetyn pohjalta voidaan päätellä sen tarkoittavan, että toiminnalla ei tule ole muuta päämäärää kuin toiminta itse, eli perimmältään vain Jumala. Harkitsevuudella hän puolestaan tarkoittaa sitä, että toiminnalle valitaan paras mahdollinen suoritustapa.²¹⁸ Jälleen kerran Eckhartin mielessä on ajatus siitä, kuinka ihmisen tulee olla "irrottautunut" voidakseen arvioida riippumattomasti tilanteeseen sopivimman toimintatavan. Näin siksi, että irrottautunutta ihmistä ei enää ohjaa hänen oma tahtonsa, vaan hän on irrottaututtuaan myös omasta tahdostaan omaksunut Jumalan tahdon: Jumalan joka ei tahdo mitään. Niin ymmärrettynä oikeanlainen aktiivisuus on oikeastaan vain Jumalan ulosvirtaamista. "Syvällä tavalla ymmärtävällä" Eckhart viittaa taas sellaiseen toimintaan: "jossa voimme hyvissä teoissamme kokea elävää totuutta (lebelîcher wârheit) ja sen iloa ja riemua tuottavaa läsnäoloa (lustiger gegenwärticheit)".²¹⁹ Oikeanlainen aktiivisuus avaa siis Eckhartin mukaan sellaisen näkökulman todellisuuteen, jossa Jumalan läsnäolo voidaan kokea kaikessa mitä ihminen tekee. "Kun nämä kolme yhtyvät samassa, ne tuovat meidät lähelle Jumalaa ja ovat meille yhtä suotuisia kuin kaikki Maria Magdalenan hurmiolliset näyt autiomaassa" hän toteaa.²²⁰ Eckhartin saarnassa voidaan nähdä siis voimakas arjen

²¹⁶ 488.7–10.

²¹⁷ 488.14–16.

²¹⁸ 488.16.

²¹⁹ 488.17–18.

²²⁰ 488.18–19. Marian hurmiolliset näyt viittaavat luonnollisesti tulkintahistoriaa käsittelevässä luvussa mainittuihin Maria-legendoihin.

pyhittämiseen kannustava motiivi, joka ei ole hänen ajalleen erityisen tyypillinen piirre.²²¹

Toisessa teemassa on kyse siitä kuinka perustastaan elävä Martta säilyttää rauhallisuutensa, vaikka ei jatkuvasti koekaan mitään kontemplatiivista ihanuutta. Eckhart kuvailee ensin ihmistä, joka lähestyy Jumalaa pelkän kontemplaation kautta ja vertaa tätä sitten Marttaan. Jeesuksen sanoihin Martalle ”sinä olet murheellinen monien asioiden tähden” Eckhart lisää, ”et kuitenkaan yhden”.²²² Pelkän kontemplaation avulla etenevälle ihmiselle on tyypillistä, että:

kun sielu lähestyy ikuisuuden kehää puhtaana ja jakamattomana ja vailla minkäänlaista aktiivisuutta, se saattaa tulla murheelliseksi (*betrüebet*) jos jokin välillinen asia tulee häiritsemään sitä, eikä se voi enää pysytellä iloisena tuolla korkealla. Tällainen ihminen tulee murheelliseksi ja on tuolloin täynnä huolta ja murhetta.²²³

Kun pelkän kontemplaation avulla Jumalaa lähestyvä ihminen kokee jotain välillistä – joka Eckhartin todellisuuskäsityksen mukaan on ihmiselle aina väistämättömyyttä – ihminen yleensä masentuu, koska menettää halunsa kohteen. Tällaiselle ihmiselle Eckhart asettaa vastakohtaksi Martan, joka vaikka murehti monia asioita, ei kuitenkaan murehtinut yhtä asiaa. Tuo yksi ”tarpeellinen asia” on Eckhartin mukaan luonnollisesti Jumala.²²⁴ Jumalalla Eckhart kuitenkin viittaa erityisesti juuri olemisen perustan kautta tiedostettavaan todelliseen, mutta salattuun Jumalaan, jota ei voida tavoittaa kuvien avulla. Martta eroaa edellä kuvatusta ihmisestä siinä, että pystyy säilymään ”puhtaana ja iloisena” välillisyydestä huolimatta. Tämä johtuu puolestaan siitä, että

Martta oli saavuttanut harjaantuneen (*hêrlîcher*) ja vankkumattoman (*gevestenter*) hyveen ja rauhaosan mielen (*vrî gemüete*), jota mitkään asiat eivät häirinneet. ...Martta toivoi harjaantuneen olemisen perustansa (*hêrlîcher grunt*) kautta, että myös Maria saisi kaiken sen mikä kuuluu ikuisen autuuteen.²²⁵

Jälleen kerran Eckhartin mukaan Martan ja Marian välinen ero piilee siinä, että Martta elää harjaantuneesta olemisen perustasta käsin. Se mahdollistaa sen, ettei

²²¹ Tässä mielessä ei ole yllättävää, että tutkimushistoriassa Eckhart on nähty myös jonkinlaisena proto-reformaattorina; olihan maalistien säätyjen elämän ja työn tuominen ”pyhän” piiriin yksi reformaation keskeisiä motiiveja. Eckhart onkin mielenkiintoinen osa kehitystä mendikantisääntökuntien klauuurin rajoja laajentavasta toiminnasta niiden täydelliseen hylkäämiseen reformaatiossa. Se kuinka suuri vaikutus Eckhartilla tuossa prosessissa voidaan ajatella olleen, vaatisi laajempaa tutkimista. Olisi kuitenkin omituista, jos Eckhartilla ei olisi ollut minkäänlaista vaikutusta hyvin samankaltaisten ajatusten kehittymiseen myöhemmin samalla alueella (Erfurtissa ja laajemmin nykyisen Saksan alueella). Eckhartin ja Lutherin

²²² 489.1.

²²³ 489.1–4. Verbi *betrüebet* (tulla murheelliseksi) johtuu substantiivista *trüb*, (murheellinen, apea, alakuloinen). *Trüb* pitää kuitenkin sisällään myös merkityksiä samea, himmeä, synkkä ja sumea. Molemmat merkitykset ovat Eckhartilla tässä käytössä. Nimittäin kun sielun kontemplaatiossa saavuttamaa puhtautta ja jakamattomuutta tulee häiritsemään jokin välillisuus (ajatukset, tunteet, ulkoinen ärsyke), se menettää ilonsa lisäksi samalla myös puhtautensa, eli se samenee.

²²⁴ 489.9–12.

²²⁵ 489.5–6, 7–8.

välillisyys koskaan tule hänen ja todellisen Jumalan väliin, sillä ne kuuluvat todellisuuden eri puoliin. Välillisten asioiden (formaalisen todellisuuden) ja perustasta vaikuttavan todellisen, salatun Jumalan (virtuaalisen todellisuuden) välillä ei ole Eckhartin analogiaperiaatteen mukaan mitään sellaista samanlaisuutta, jonka perusteella luotu voisi ontologisessa mielessä olla todellisen Jumalan ymmärtämisen este. Ainoastaan jos sielu etsii salatun Jumalan sijasta jonkinlaista Jumala-kuvaa (joka on aina välillisyyttä), voi jokin kuva muodostua esteeksi. Elämällä harjaantunut ja irrottautunut ihminen taas ymmärtää, että olemisen perustansa kautta Jumala on aina läsnä ihmisen sielussa ja sielu Jumalassa. Tuosta peruslähtökohdasta käsin ihminen voi suhtautua mahdollisiin Jumalan läsnäolon *kokemusta* vaikeuttaviin häiriötekijöihin rauhallisesti, ilman huolta ja murhetta.

Toista teemaa syventävässä ekskursio D:ssä Eckhart tarjoaa opetusta hyveistä (tugende). Hyveellisen elämän edellytys on Eckhartin mukaan se, että ihmisen tahto mukautuu Jumalan tahtoon. Eckhartin mukaan on olemassa kolmenlaista tahtoa (wille): aistista (sinneficher), järjellistä (redelficher) ja ikuista (ewiger).

Aistinen tahto kaipaa opetusta, sitä että kuuntelisimme todellisia opettajia. Järjellinen tahto on sitä, että astumme sisään Jeesuksen Kristuksen ja kaikkien pyhien tekoihin. Se tarkoittaa sitä, että sanojemme ja puheidemme, edesottamuksemme ja kaikkien töidemme suunta on sama ja korkeimman päämäärän mukainen.

Sitten kun tämä kaikki on täytetty, Jumala lähettää sieluun vielä jotain lisäksi: ikuisen tahdon, yhdessä Pyhän Hengen rakastavan kehotuksen kanssa. ...Jos sielu tuolloin vastaa kaikkea sitä mistä edellä on puhuttu ja tämä kaikki miellyttää Jumalaa, rakas Isä lausuu sieluun ikuisen Sanansa.²²⁶

Lainauksesta käy hyvin ilmi, kuinka Eckhartin sanomassa ei ollut kyse esimerkiksi hänen elinaikanaan harhaoppiseksi tuomituista kvietismistä (eng. quietism) eikä vapaan hengen liikkeestä (Brüder und Schwestern des Freien Geistes).²²⁷ Niihin molempiin liittyi antinomistinen ajatus siitä, ettei tarpeeksi pitkälle edistynyttä kristittyä enää sitoneet mitkään hartauden harjoittamisen tai ulkoisten hyveiden tekemisen vaatimukset tai opetusviran auktoriteetti. Mm. tämä saarnan 86 lainaus kuitenkin osoittaa, että Eckhartin mukaan Pojan syntymisen realisoituminen ihmisen sielun perustassa *edellyttää* sekä opetusta oikeilta opettajilta että Kristuksen ja pyhien esimerkin mukaista käytännön toimintaa ja puhetta. Missään Eckhartin tuotannossa ei myöskään anneta ymmärtää, että Pojan syntymisen realisoitumisen jälkeen ihmisen ulkoisen toiminnan tulisi millään tavalla muuttua siitä; muutos tapahtuu ihmisen *suhteessa* ulkoiseen toimintaan. Eckhart käyttääkin saarnan 86 lopun juuri tämän näkökulman teroittamiseen.

²²⁶ 489.20–490.6.

²²⁷ Molemmat tuomittiin harhaopeiksi Wienin kirkolliskokouksessa (1311–1312). Ajan harhaoppi-keskustelusta tarkemmin ks. viite 52.

Ekskursio E:n aiheena on se kuinka edes Martan kaltainen ihminen ei koskaan pääse eroon kärsimyksistä. Vastaukseksi ”joidenkin kelpojen ihmisten” väitteisiin siitä, kuinka täydellistä ihmistä ei kosketa niin riemu kuin kärsimyskään, Eckhart toteaa:

Koskaan ei ole ollut olemassa niin suurta pyhimystä, ettei mikään olisi liikuttanut häntä. Ja silti pyhän osa on kuitenkin olla jo tässä elämässä erottamaton Jumalasta. Te luulette, että olette epätäydellisiä niin kauan kuin sanat saavat teidät liikuttumaan ilosta tai surusta. Asia ei ole niin.²²⁸

Eckhart ottaa esimerkiksi Kristuksen, joka itsekin kärsi ja sanoi: ”Minun sieluni on syvästi murheellinen, kuolemaan asti” (Mt.26:38).²²⁹ Jos siis Kristuskin kärsi, ei ihmisenkään tule pyrkiä eroon kärsimyksistä. Eckhart kuitenkin myöntää, että on olemassa myös sellaisia yksittäisiä tilanteita, joissa Jumala voi suoda vaikeuksista tai ilosta huolimatta jollekin ihmiselle täysin järkkymätöntä mielenrauhaa.²³⁰ Tässä hän kuitenkin tuntuu tekevän lähinnä myönnytyksen monien pyhimyslegendojen vuoksi. Kärsimyksestä ei Eckhartin mukaan tule päästä eroon, vaan myös se on osa Jumalan ulosvirtaamista. Se on kuitenkin samalla myös vain välillisyyttä, eikä sen vuoksi voi olla Jumala-yhteyden todellisena esteenä sielun perustassa, edellyttäen että ”hengen korkein huippu (daz oberste wipfelîn des geistes) säilyy koskemattomana.”²³¹

Ekskursioiden jälkeen Eckhart puhuu vielä suoraan Martasta ja Mariasta. Kolmannen osan kolmannessa teemassa Eckhart kertoo kuinka Maria oli vastaan otettu elämän kouluun eikä ollut vielä se Maria joksi hänet oli tarkoitettu.²³² Martta puolestaan osasi jo elää, eivätkä hänen ”ulospäin suuntautuneet ponnistelunsa olleet hänessä minkäänlaisena esteenä ikuiselle autuudelle.”²³³ Neljännessä teemassa Eckhart vielä jatkaa siitä, miten mahdollisiin häiriöihin tulisi suhtautua. Hän toteaa, ettei piinallinen kirkuna tule koskaan kuulostamaan hänestä jousisoittimen suloiselta musiikilta.²³⁴ Todellisuus ei täydellisellekään ihmiselle siis muutu toisenlaiseksi, mutta Jumalan mukaan muotoutunut tahto (gotgeformeter wille) voi tietoisesti päättää olla antamatta tämänkaltaisten häiriöiden vaikuttaa sielun

²²⁸ 490.9–13.

²²⁹ 490.12–13. Suomennos on KR33/38:sta, koska se on lähempänä Eckhartin käyttämää Vulgatan tekstiä. KR92 kääntää kohdan: ”Olen tuskan vallassa, kuoleman tuskan”.

²³⁰ 490.17–491.5.

²³¹ 491.3–5.

²³² Todellisena Mariana Eckhart pitää ilmeisesti pyhimyslegendojen Magdalan Mariaa. Tämä käy selväksi myös seuraavan sivun lainauksesta.

²³³ 491.6–7.

²³⁴ 491. 16–17.

sisäiseen dispositioon. Itse asiassa Eckhart pitää tällaisia häiriöitä hyvinä asioina, koska niiden voittaminen paljastaa niiden väistämättömän ei-mikyyden.²³⁵

Eckhart päättää saarnansa sanomalla suoraan millainen järjestys aktiivisuuden ja kontemplaation välillä tulisi vallita. Hän torjuu väitteet siitä, että ihmisen olisi mahdollista vapautua kokonaan toiminnasta ja työnteosta. Edistymisen oikea suunta ei ole aktiivisuudesta passiivisuuteen, vaan päinvastoin:

Opetuslapset aloittivat hyveellisen toimintansa vasta *sen jälkeen* kun he olivat vastaanottaneet Pyhän Hengen. ”Maria istui Herramme jalkojen juuressa ja kuunteli hänen puhettaan”, ja oppi, koska hän *oli vasta tullut otetuksi* tuohon kouluun jossa oppisi elämään. Vasta myöhemmin, kun hän oli oppinut ja Kristus oli noussut taivaaseen ja hänkin vastaanottanut Pyhän Hengen, aloitti hän oikean palvelemisen. Vasta tuolloin hän matkusti meren yli, saarnasi ja opetti ja oli opetuslasten palvelija. Vasta sitten kun pyhistä tulee pyhiä, he alkat harjoittamaan [todellisia] hyveitä.²³⁶

Ennen kuin ihminen tulee tietoiseksi perustastaan jonka jakaa Jumalan kanssa ja jossa Poika jatkuvasti syntyy, on kaikki ihmisen toiminta Eckhartin mukaan ”vain velan sovitusta ja rangaistuksen torjumista.”²³⁷

Saarnan 86 analyysi siis paljastaa kuinka Eckhart tulkitsi aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteen toisaalta Tuomaan *contemplata aliis tradere* -periaatteen tapaan, mutta kuitenkin uudella ja omaperäisellä tavalla. Tuomaan periaatteessa on kyse siitä, että täydellisen ihmisen tulisi ensin etsiä Jumalaa mm. rukouksen ja opiskelun (contemplatio) avulla ja sitten rakkaudesta ja ilosta jakaa muille niissä syntyneitä hedelmiä (actio). Eckhart jakaa Tuomaan kanssa samankaltaisen dynamiikan, mutta ei juuri muuta. Eckhartille kontemplaatio siinä mielessä kuin se hänen aikanaan yleensä ymmärrettiin, vaikuttaa kuuluvan pikemminkin vääränlaisen aktiivisuuden kategoriaan. Todellinen Jumala on Eckhartin mukaan salattu, eikä Jumalaa voida hänen analogiaperiaatteensa mukaisesti tavoittaa minkäänlaisten Jumala-kuvien avulla. Ellei ihmisestä tule ei-mitään, hän ei voi nähdä salattua Jumalaa, joka on luomisen perspektiivistä ei-mitään. Aidon Jumala-kokemuksen edellytys onkin viime kädessä sekä Jumalasta (kuvana), että koki-jan identiteetistä (oliona jolla olisi oma *esse* tai tahto) luopuminen. Tuo kokemus – sikäli kun sitä voi enää kutsua kokemukseksi – on Eckhartin mukaan puolestaan kokemus sielun ja olemisen yhteisestä perustasta. Vasta siitä käsin voi nousta aidosti vapaata ja oikeanlaista toimintaa, (ja toisaalta myös ymmärrystä) koska ilman sitä, ihminen yrittää toiminnallaan aina saavuttaa jotain itselleen.

²³⁵ 492.1–4.

²³⁶ 492.5–13.

²³⁷ 492.13.

6. Saarnan Pr. 2 analyysi

Eckhartin käsitys aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteesta paljastui hyvin pitkälle jo saarnan 86 analyysissä. Saarna 2 tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden vielä monipuolistaa ja syventää muodostunutta kuvaa. Betanian sisaruksia lähestytään siinä saarnaa 86 abstraktimmin, mutta samalla tulee esiin kaikki Eckhartin mystiikanteologian keskeisimmät teemat: irrottautuneisuus, Pojan syntyminen sielussa ja samaistuminen perustaan, jossa kaikki on syvimmillään yhtä. Saarnassa 2 Marttaa ja Mariaa ei kutsuta kertaakaan nimeltä, vaan Eckhart puhuu ainoastaan neitsyestä, vaimosta ja neitsyt-vaimosta. Aihe on kuitenkin sama: Martan ylistettävyys suhteessa Mariaan. Saarnan alkupuoli toistaa saarnan 86 teemoja, mutta loppupuoli on rohkea kuvaus ihmisen metafyyysisestä rakenteesta. Siinä Eckhart yrittää kuvailla sitä kuinka korkeimmilla sielunkyvyyillään ihmisen on mahdollista tulla tietoiseksi virtuaalisesta olemisestaan Pojassa. Saarnan kantava teema on hedelmöittymisen ja hedelmän tuottamisen vastavuoroisuus. Siinä mielessä koko saarna käsittelee Eckhartin käsitystä aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteesta.

Saarnan 2 analyysi etenee saarnan 86 tavoin jakamalla se temaattisiin osiin. Tällä kertaa apuna on käytetty Reiner Schürmannin eksegeesiä. Schürmann jakaa saarnan kuuteen osaan seuraavalla tavalla:

1. Mitä tarkoittaa olla neitsyt? (DW 1:24.3–25.5)
2. Uudenlainen suhde asioihin: irrottautuneisuus (25.5–26.9)
3. Pojan syntyminen irrottautuneisuudessa (27.1–31.8)
4. Ymmärryksen jumalallinen kohtalo (32.1–35.3)
5. Tahdon jumalallinen kohtalo (35.4–38.7)
6. Ihmisen perustan jumalallinen kohtalo (39.1–45.3)

Jako perustuu pitkälti Eckhartin omiin jäsennyksiin. Teeman vaihtuminen käy selväksi siitä, kuinka Eckhart aloittaa uuden ajatuskulun huomautuksilla kuten: "Kuulkaa nyt tarkasti näitä sanoja", Kuunnelkaa ja olkaa tarkkana" tai "Huomattakaa, olkaa tarkkana". Osat yksi ja kaksi käsitellään luvussa 6.1, osa kolme luvussa 6.2 ja osat neljästä kuuteen luvussa 6.3.

6.1 Millaista on todellinen neitsyys?

Saarnan alku on hyvä esimerkki Eckhartin omalaatuisesta ja luovasta tavasta tulkita Raamattua. Luettuaan päivän evankeliumitekstin hän kääntää saksaksi lauseen, josta aikoo saarnansa aloittaa. Käännös ei kuitenkaan vastaa lainkaan la-

tinankielistä tekstiä, vaan on jo pitkälle menevää tulkintaa siitä miten teksti tulisi ymmärtää – ainakin kyseisessä saarnatilanteessa.²³⁸

Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. (Lk.10:38)

Puhuin teille evankeliumin kirjoitusta latinaksi ja nämä sanat kuuluvat meidän kielellämme näin: "Meidän Herramme Jeesus Kristus meni ylös pieneen linnaan (bürgelin) ja siellä hänet otti vastaan (wart empfangen) neitsyt joka oli vaimo (juncvrouwen, diu ein wîp was).²³⁹

Ratkaisu on retoriikan näkökulmasta erinomainen. Kuulijat ovat varmasti tunteet Martta-Maria -kertomuksen hyvin ja hämmästyneet erikoista käännöstä. Yllättävällä ratkaisullaan Eckhart on heti varmistanut kaikkien paikallaolijoiden jakamattoman kiinnostuksen. Kyse ei ole kuitenkaan pelkästä retoriikasta, vaan Eckhartin tulkinnalla on myös johdonmukainen sisältö. Erikoisen käännöksen jälkeen hän selittää lähemmin mitä ajaa takaa:

Kuulkaa nyt tarkasti näitä sanoja: sen joka otti vastaan Jeesuksen täytyi välttämättä olla neitsyt. Neitsyt tarkoittaa ihmistä joka on vapaa (ledic) kaikista vieraista kuvista (vremden bilden), yhtä vapaa kuin hän oli silloin, kun häntä ei vielä ollut.²⁴⁰

²³⁸ Eckhartin eksegeettinen metodi on yleensäkin varsin omalaatuinen. Hän ei käytä ajalleen tyyppillistä raamatuntulkinnan nelijakoa (kirjaimellinen/historiallinen, allegorinen/vertauskuvallinen, moraalinen/henkilökohtainen, hengellinen/taivaallinen), vaan soveltaa tekstejä hyvin vapaasti. Tapahtumia kuvaileva kirjaimellinen tulkinta ei yleensä juurikaan kiinnosta Eckhartia. Sen sijaan hän – patristiseen tapaan – yhdistelee Raamatun tekstejä hyvin vapaasti, tehden siltoja hyvinkin erilaisien kontekstien välille. Eckhartin mukaan Raamatun teksteillä on myös – Johannes Scottus Eriugenan (n. 815–877) tapaan – lukemattomia "oikeita" tulkintoja. Esimerkiksi Joh.1:1 saa pelkästään Johanneksen evankeliumin kommentaarissa 22 tulkintaa ja Viis.8:1 yhtä monta omassaan. Eckhartin Raamatuntulkinnan periaatteet ovat linjassa hänen mystiikanteologiansa yleisen perusrakenteen kanssa. Yksi keskeinen motiivi molemmissa on kuulijoiden haastaminen syvempään ymmärrykseen hätkähdyttämällä ja ravistelemalla heitä yllättävillä ja radikaaleilla tulkinnoilla. Yksi ravistelun keino on kääntää teksti selkeästi eri tavalla kielestä toiseen. Eckhartin luova Raamatuntulkinta perustuu ajatukselle totuuden ykseydestä. Se tarkoittaa, ettei hän tee eroa filosofian ja teologian *sisällön* välille; erot ovat siinä *miten* ja kuinka *tarkasti* ne tavoittavat totuuden. Raamatuntulkinnan muodon ja tekniikan osalta Eckhart on saanut vaikutteita juutalaisen Mooses Maimonideksen (1135–1204) teoksesta *Dux Neutronum* (Opas hämmentyneille). Sisällön puolesta vaikutteet ovat ennen muuta Augustinukselta. Tarkemmin Eckhartin Raamatuntulkinnasta ks. McGinn 2001, 22–29; Tobin 1986, 23–29.

²³⁹ Pr. 2 (DW 1:24.1–6). Eckhart muuttaa käännöksessään seuraavat asiat. Vulgatan version pelkkä "Jeesus" laajenee Eckhartilla muotoon "Meidän herramme Jeesus Kristus". Eckhartin "meni ylös" (gienc uf) pitää puolestaan sisällään vertikaalisen nyanssin jota latinan horisontaalisessa verbissä *intravit* (tuli, saapui) ei ole. Lisäksi *castellum* (linna) muuttuu pieneksi linnaksi (bürgelin). Latinan aktiivimuoto *excepit* muuttuu puolestaan passiiviksi *wart empfangen* (tuli vastaanotetuksi). *Empfangen* on taas itsessään hyvin kiinnostava valinta, koska se voidaan kääntää vastaanottamisen lisäksi myös merkityksessä "tulla raskaaksi". Tähän kaksoismerkitykseen liittyy ilmeisesti myös "taloonsa" (in domum suam) jättäminen pois – eli Martta otti Jeesuksen vastaan (sisäänsä/itseensä) so. tuli raskaaksi. Koska saarnan konteksti on evankeliumiperikoopin perusteella Neitsyt Marian taivaaseen ottamisen juhla, syntyy myös heti assosiaatio juuri häneen. Vaikka asiaa ei saarnassa suoraan mainita, on Eckhartin ajatus heti alusta alkaen selvästi se, että juuri Neitsyt Maria on esimerkki "neitsyestä joka oli vaimo". Se on luonnollista myös läntisessä kristikunnassa viimeistään vuoden 649 Lateraanin kokouksesta lähtien normatiivisena pidetyn *semper virgo* -opin vuoksi. Sen muodollinen sisältöhän on juuri se, että Jeesuksen äiti on ikuisesti neitsyt-vaimo: koskematon, mutta synnyttäjä. Keskiajan tulkinnoissa käsite "vaimo" määrittäytyi lähinnä lapsensynnyttämisen kautta, koska sitä pidettiin avioliiton olennaisimpana sisältönä.

²⁴⁰ 24.7–25.2. Ensimmäinen lause voitaisiin kääntää *empfangen*-verbin kaksoismerkityksen vuoksi myös: "sen jossa Jeesus sikisi täytyi välttämättä olla neitsyt".

Väite liittyy siihen kuinka ymmärtämisprosessin ajateltiin keskiajalla toimivan. Sillä on Eckhartille merkitystä sen vuoksi, että Jumala on hänelle ensisijaisesti ymmärrystä ja tavoitetaan juuri ymmärryksen avulla. Ymmärryksen ajateltiin keskiajalla – Aristoteleen pohjalta – jakautuvan passiiviseen (*intellectus possibilis*) ja aktiiviseen ymmärrykseen (*intellectus agens*), joista edellinen pystyy potentiaalisesti ymmärtämään kaiken, mutta tarvitsee jälkimmäistä syöttämään sille kuvia ymmärryksen kohteista.²⁴¹ Kuvista vapautuminen viittaa siis aristoteeliseen tietoteoriaan. Toisaalta viittaus aikaan jolloin ihmistä ei vielä ollut, viittaa platoniseen ajatukseen siitä, miten yksityisoliot ovat ennen aktuaalistumistaan olleet preeksistenttisinä ideoiden maailmassa. Eckhartin kuvauksessa neitsyestä yhdistyy siis luontevasti ja luovasti sekä aristoteelinen että platoninen filosofinen perintö.²⁴² Tämä on linjassa sen kanssa miten Eckhart tuotannossaan laajemminkin pyrkii pitämään kiinni totuuden ykseydestä ja välttämään "profiloitumista" minään koulukunnan mukaan.

Kysymykseen siitä millaisesta prosessista ymmärryksen ja ymmärryksen kohteen välillä on kyse, liittyy monia ongelmia. Se oli 1200-luvun skolastiikassa keskeinen väittelyn aihe. Siihen ei kuitenkaan tässä tutkielmassa ole mahdollista syventyä tarkemmin.²⁴³ Kaksi huomiota Eckhartin väitteestä on kuitenkin syytä tehdä. Ensimmäinen on se kuinka ymmärtämisen ajateltiin keskiajalla perustuvan aina periaatteelle *simile simili cognoscitur* (kaltainen tuntee kaltaisen).²⁴⁴ Sen mukaan ymmärryksen ja ymmärryksen kohteen on tultava samanlaiseksi, jotta ymmärrys on ylipäänsä mahdollista. Ymmärtämistapahtumassa aktiivisen ymmärryksen ajateltiin muodostavan passiiviseen ymmärrykseen ymmärryksen kohteesta sitä vastaavan kuvan tai määritelmän. Koska Eckhartin mukaan Jumala/Jumaluus on luodun todellisuuden näkökulmasta ei-mitään, ei aktiivinen ymmärrys voi

²⁴¹ Ks. esim. Aristoteles, *De anima* III, 5; Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae* I, q85, 1.

²⁴² Schürmann 1978, 11–13.

²⁴³ Kysymys on kuitenkin oleellinen Eckhart-tutkimuksen kannalta, koska ymmärryksellä on niin keskeinen rooli Eckhartin teologiassa. Skolastisissa tietoteorioissa jouduttiin ratkaisemaan sielun rakenteeseen ja toimintaan liittyviä ongelmia, jotka olivat sisäänrakennettuina Aristoteleen ja Platonin teorioihin. Asiaa monimutkaisti ongelman pitkä tulkintahistoria ja tarve saada teoriat sopimaan yhteen kristillisen ilmoituksen kanssa. Kysymys ei kuitenkaan suoraan liity siihen miten Eckhart ymmärsi aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteen, joten sitä ei voida käsitellä tässä tutkielmassa. Selkeä johdatus ymmärtämisprosessin ja sielun olemuksen problematiikkaan, sekä sen kehitykseen antiikista keskiajalle on esimerkiksi Knowles 1988, 187–198.

²⁴⁴ Esimerkiksi saarnassa 3 Eckhart toteaaakin suoraan: ”Mestarit sanovat, että tunteminen (bekantnisse) perustuu kaltaisuuteen (glíchnisse)” (Pr. 3 DW 1:49.4). Mestareilla Eckhart tarkoittaa ensisijaisesti Aristotelesta, jonka teoksesta *De anima* (Sielusta) lause on suora lainaus (*De anima* I, 2, 404b). Eckhart viittanee myös Tuomaaseen, joka käsittelee aihetta laajasti yhdistellen tulkintahistorian eri linjoja; ks. *Summa theologiae* I, q84–89. Samantyyppinen lainaus esiintyy myös myöhemmin tässä saarnassa.

muodostaa siitä ymmärrykseen kuvaa. Ihmisymmärryksen on siis päinvastoin luovuttava kuvista ja tultava ei-miksikään muodostaakseen samankaltaisuuden Jumalan/Jumaluuden kanssa.²⁴⁵ Toinen huomio koskee sitä kuinka ymmärryksessä syntyvän kuvan ajateltiin aristoteelisen periaatteen mukaisesti toisaalta olevan ymmärryksen ja sen kohteen yhteinen tuotos eli ”lapsi”. Ymmärryksessä muodostuva kuva ei ole ymmärrystä, mutta ei myöskään ymmärryksen kohde; se on jotain yhteistä.²⁴⁶ Eckhart luokin tietoisesti *empfangen*-verbin kaksoismerkityksellä yhteyksiä Jumalan kaltaiseksi muuttumiseen passiivisena ymmärtämistapahtumana ja Pojan syntymiseen puhtaan vastaanottavaisessa sielussa sielun ja Jumalan yhteisenä tuotoksena.

Tavoittaakseen Jumalan ihmisen on siis Eckhartin mukaan oltava kaikista kuvista vapaa neitsyt. Kuvista vapautuminen on teema, jota käsiteltiin jo saarnan 86 yhteydessä. Kuvat edustavat Eckhartille välillisyyttä, formaalisen luodun olemisen moninaisuutta ja partikulaarisuutta. Kaikki ”asiat” ovat kuvia sillä niillä on jokin kognitiivinen sisältö, määritelmä jolla ne voidaan ottaa haltuun. Yleisemmällä tasolla partikulaareista asioista voidaan muodostaa käsitteitä, mutta nekin ovat aina kuvia, koska ne määrittyvät sen mukaan mitä ovat suhteessa johonkin muuhun. Koska myös Jumala on käsite, se on Eckhartille kuva. Se sisältää viittauksia esimerkiksi luojaan, korkeimpaan hyvään, pelastajaan jne. Ne saavat kuitenkin merkityksensä aina suhteestaan luotuun todellisuuteen, joka on formaalisesti aina jotain muuta kuin Jumala. Jumala käsitteenä on toki hyvä ja tarpeellinen, mutta se ei kuitenkaan viittaa Jumalaan/Jumaluuteen itseensä, ainoastaan joihinkin sen havaittuihin tai ymmärryksen avulla johdettuihin ominaisuuksiin. Tullakseen tietoiseksi Jumalan takana lepäävästä Jumaluudesta ihmisen on vapauduttava kuvista ja pyrittävä tietämisestä ”ei-tietämiseen” (*unwizzen, docta ignorantia, unbekante bekantnisse*).²⁴⁷

²⁴⁵ Esimerkiksi saarnassa 5b Eckhart toteaa: ”Kaikista pienin sinussa muodostuva kuva (*crëatiurliche bilde*) on yhtä suuri kuin Jumala on suuri. Miksi niin? Koska se estää (*hindert*) sinussa kokonaisen Jumalan. Kun tuo kuva tulee sisällesi, Jumalan ja koko hänen jumaluutensa täytyy siinä samassa väistyä sen tieltä” (Pr. 5b DW 1:92.9–93.3). Samoin saarnassa 6: ”Vain ne ovat Jumalan kaltaisia, jotka eivät ole minkään kaltaisia. Mikään ei ole jumalallisen olemuksen (*Götlich wesen*) kaltaista: hänessä ei ole kuvia (*bilde*) eikä muotoja (*forme*)” (Pr. 6 DW 1:107.5–6).

²⁴⁶ Ks. esim. Tuomas Akvinolainen *In Aristotelis librum de anima commentarium* III, ch.4, 9. Eri-tyisen kiinnostava Eckhartin kannalta on Dietrich Freibergiläisen tulkinta *intellectus agens*:ista ”synnyttävänä” toimintana: ks. *De visione beatifica* 4.3.4.

²⁴⁷ McGinn 2001, 23, 58, 99–100. *Docta ignorantia* (opittu tietämättömyys) on käsite, joka palautuu Augustinukseen (Epistola ad Probam 130, 15, 28) ja Pseudo-Dionysiokseen (De Mystica Theologia I, 1). Se on apofaattisen teologian peruskäsitteitä, jolla tarkoitetaan ihmisen ymmärryksen ja tahdon ohjaamista suostumaan siihen, että ei-käsitteellistä Jumalaa ei voida tavoittaa ja omistaa käsitteellisten asioiden tavoin. Seurauksena ei ole kuitenkaan ollut vaipuminen hiljaisuuteen, vaan yhä syvenevä Jumala-puhe jossa määritelmien on kuitenkin ymmärretty pitävän aina

Mistä ei-tietämisessä sitten on kyse? Onko ihmisen mahdollista olla tietämättä mitään, täysin tyhjä kaikista kuvista ja määritelmistä? Kysymys on luonnollinen ja Eckhart esittääkin sen heti itse:

Nyt voimme kysyä: miten tänne syntynyt ja ymmärryksen avulla maailmaan suhteen luonut ihminen voi olla kaikista kuvista yhtä vapaa kuin silloin, kun häntä ei vielä ollut? Onhan hän toki kerännyt paljon tietoa ja se kaikki ilmenee hänelle kuvina; miten hän voi tällöin olla vapaa?²⁴⁸

Eckhartin tarkoittamassa kuvista vapautumisesta ei ole kyse siitä, että ihmisen pitäisi varsinaisesti kieltää ymmärryksensä luonnollinen toiminta. Perinteisessä kontemplatiivisessa tai hiljaisessa rukouksessa tavoitteena oli erilaisten meditatiivisten harjoitusten avulla todella pyrkiä tyhjentämään diskursiivinen mieli ajatuksista, jotta rukoilija voisi saavuttaa sisäisen hiljaisuuden. Siten ajateltiin olevan mahdollista päästä sellaiseen täydelliseen hiljaisuuteen (*solitudo*, *silentium*), jossa Jumala voi lausua sieluun ikuisen Sanansa.²⁴⁹ Yleensä se tarkoitti vetäytymistä fyysiseen hiljaisuuteen ja yritystä vaimentaa diskursiivinen mieli antamalla sille jokin triviaali tehtävä, esimerkiksi rukoussanan tai -lauseen toistaminen.²⁵⁰ Eckhart ei kuitenkaan tarkoita kuvista vapautumisella tätä. Eckhartin elämänmyönteisessä mystiikassa ihmisen ei tarvitse kieltää luontaista kykyään ajatella, vaan olennaista on ihmisen sisäinen suhde mielen tuottamiin kuviin. Kuvista ei tarvitse päästä tosiasiallisesti eroon, riittää että ihminen tunnistaa niiden tämänpuolisuuden ja kykenemättömyyden Jumalan tavoittamiseen. Kyse on siis pitkälti myös tahdon ojentautumisesta.

Eckhartin näkemys tarkentuu saarnan toisessa osassa jossa hän selittää mil-laisesta neitsyydestä kuvista vapautumisesta on kyse:

Seuratkaa nyt opetusta jota haluan teille antaa. Jos olisin niin ymmärtäväinen (*vernünftic*), että minussa olisi kaikki ihmisten kaikkina aikoina vastaanottamat (*enpfienge*) ymmärryksen muodostamat kuvat (*alliu bilde vernünfticliche*), ja ne kuvat jotka ovat Jumalassa (*in gote*). Jos olisin niin ymmärtäväinen, mutta suhtautuisin noihin kuviin ilman minkäänlaista omistushalua (*âne eigenschaft*), enkä pyrkisi tarttumaan (*begriffen*) niihin omistavasti – en tekemisissäni (*in tuonne*) tai tekemättä jättämisissäni (*in lazenne*) – katsomatta menneeseen (*noch*) tai tulevaan (*nach*), vaan seisaisin tässä hetkessä (*in disem gegenwertigen nū*) tyhjänä ja vapaana (*vrī und ledic*) Jumalan rakkaan tahdon lakkaamattomassa vaikutuksessa. To-

sisällään enemmän ei-kaltaisuutta kuin kaltaisuutta. Eckhartin saarnoissa ”perusta” ja ”ymmärrys” esiintyvät usein samassa merkityksessä. Silloin kyseessä on kuitenkin ymmärryksen kohdalla juuri ei-tietäminen, ei-diskursiivinen ymmärrys, joka on lähinnä partisipaatiota ymmärrettävän ”asian” täyteyteen virtuaalisessa olemisessa. Tarkemmin opitusta tietämättömyydestä apofaattisen teologian alueena, ks. Duclo 2006 ja Sells 1994.

²⁴⁸ Pr. 2 (DW 1:25.2–5).

²⁴⁹ Kyseisen perinteen jonkinlaisena huipentumana voidaan pitää Espanjalaisen mystikon Ristin Johanneksen (1542–1591) tuotantoa. Paljon lainattu lause on: ”Jumala sanoi yhden Sanan joka oli hänen Poikansa ja tuon sanan hän lausuu aina ikuisessa hiljaisuudessa. Ja hiljaisuudessa myös sielun on se kuultava” (*Dichos de Luz y Amor*, v.100).

²⁵⁰ *Solitudo*:sta ja *silentium*:ista monastisessa traditiossa ks. esim. McGinn 1994, 127–146.

tisesti, silloin olisin neitsyt (juncvrouwe) minkäänlaisten kuvien sitä häiritsemättä (âne hindernisse). Olisin sitä samalla varmuudella kuin silloin, kun minua ei vielä ollut.²⁵¹

Ratkaiseva sana lainauksessa on *eigenschaft* (omistushalu, kiinnittäytyminen, nimeäminen). Ongelma ei siis Eckhartin mukaan ole varsinaisesti ymmärryksen muodostamat kuvat itsessään, vaan ihmisen tapa perustaa todellisuuskäsityksensä väärällä tavalla niiden varaan. Sen sijaan, että ihminen heittäytyisi Jumalan – joka on kuvien tuolla puolen – varaan, hän jättäytyy itsensä ja oman ymmärryksensä varaan. Sen sijaan, että asiat saisivat vain olla ja tapahtua, ihminen pyrkii omistamaan ne selittämällä, nimeämällä ja lokeroimalla ne. Näin Jumalasta ja asioista tulee ihmiselle jotain muuta kuin mitä ne ovat itsessään.²⁵²

Eigenschaft:in vastakohtia ovat luonnollisesti *abegecscheidenheit* ja *gelâzenheit*. Neitsyydessä on siis kyse irrottautuneisuudesta, ja kuvien kohdalla irrottautuneisuudessa ollaan sen radikaaleimmassa vaiheessa. Kuten saarnan 86 analyysissä kävi jo ilmi, irrottautuminen alkaa klassisella kääntymisellä (kr. metanoë, mielenmuutos) kuulemaan ja ottamaan vastaan hyvä sanoma (esim. Mk.1:15). Siitä saarnassa 86 esimerkkinä on Maria, joka on tullut Jeesuksen jalkojen juureen kuulemaan Jeesuksen sanoja. Kääntymiseen liittyy oman itsekkään tahdon hylkääminen, kehittyminen hyveissä ja ymmärryksen kohdistaminen Jumalan tavoittamiseen. Kaikissa näissä Maria on edennyt, mutta ei vielä riittävästi. Maria on vielä Jeesuksen *jalkojen juuressa* ja *katselee* Jumalaa kuin kuvana ulkopuolellaan.

Martta sen sijaan edustaa ihmistä, joka on kieltänyt itseltään kaiken. Martta ei halua omistaa mitään. Saarnan 2 alussa aiheena on viimeinen ja vaikein asia josta ihmisen tulee Eckhartin mukaan luopua: se mikä ihmisessä on kaikkein jalointa ja ominta, nimittäin [aktiivinen]ymmärrys. Viimeinen askel ennen täydellistä irrottautuneisuutta on luopua siitä turvallisuudesta, jonka ihminen saa muodostamalla ymmärryksellään käsityksiä asioista. Ymmärryksen tuolla puolen ei ole muuta kuin täydellistä pimeyttä, epävarmuutta ja tyhjyyttä. Jos ihminen pitää kiinni kuvista, hän jää Eckhartin mukaan niiden vangiksi. Se joka omistaa jotain

²⁵¹ 25.9–26.3. Schürmannin mukaan on tuskin sattumaa kuinka paljon Eckhartin muotoilu muistuttaa tyylillisesti Paavalin kuuluisaa rakkauden ylistystä 1.Kor.13:1–3. Paavalin mukaan ilman rakkautta korkeintaan tieto ei ole mitään. Samaan tapaan Eckhartin mukaan vain täydellinen irrottautuminen ymmärryksen muodostamista kuvista, mahdollistaa sellaisen neitseellisuuden jonka on mahdollista ottaa Jumala vastaan (Schürmann 1978, 14).

²⁵² Eckhart ei siis kiellä tahdon merkitystä Jumalan kaltaiseksi tulemisessa. Päinvastoin, vaikka Jumala tavoitetaan ymmärryksellä, tapahtuu ymmärryksen välttämätön passivoiminen juuri afaireettisen irrottautumisen kautta, jossa tahto on keskeisessä asemassa. Tässäkin mielessä Eckhart väistää yksinkertaista kategoriointia. Vaikka hän dominikaanina pitää kiinni siitä, että Jumala tavoitetaan juuri ymmärryksen avulla, antaa hän silti fransiskaanien tahdon merkitystä korostavalle näkemykselle huomattavan suuren – jopa ratkaisevan – merkityksen. Tämä käy ilmi myös siitä kuinka hän myöhemmin tässä saarnassa kuvailee tahtoa yhtä ylistävin sanoin kuin ymmärrystä.

ei ole koskaan vapaa. Saarnan 86 sanoin, kuviin omistavasti kiinnittäytynyt ihminen on ”asioissa” (ín den dingen), tai asiat ”ovat hänessä” (dinc enstânt in dir). Martan kaltainen ihminen on puolestaan luopunut jopa tarpeestaan omistaa asioita määrittelemällä ja nimeämällä ne. Siten hän voi olla ”asioiden keskellä” (bî den dingen) antamatta niiden vaikuttaa hänen sisäiseen dispositioonsa. Ratkaisevaa Eckhartin kuvista luopumisessa ei siis ole se onko ymmärryksessä kuvia vai ei, vaan se annetaanko niiden olla *vain* kuvia. Täydellisen irrottautunut ihminen antaa kuvien ja kaiken muunkin vain *olla* (ge-lâzen-heit)²⁵³.

Edelliseen liittyvät myös viittaukset ”tähän hetkeen” sekä menneeseen ja tulevaan katsomiseen. Niin kauan kuin asioilla on ”ennen” ja ”jälkeen” niissä on laskelmointia ja niihin liittyy odotuksia ja huolta. Silloin ymmärrys lisää niihin jotain ylimääräistä, joka ei nouse asioista itsestään. Kyse ei ole tuolloin enää asioista itsestään, vaan niihin on sotkeutunut ihmisen pelkoja ja haluja. Eckhart vaatii ihmiseltä luopumista myös tässä mielessä. Saarnassa 52 Eckhart sanoittaa radikaalin luopumisen köyhyyden käsitteen avulla: ”Köyhä ihminen on sellainen joka ei tahdo mitään, joka ei tiedä mitään ja jolla ei ole mitään.”²⁵⁴ Radikaaleimmillaan se tarkoittaa sitä, että ihmisen täytyy luopua myös identiteetistään Jumalasta erillisenä subjektina. Täydellinen köyhyys on Eckhartin mukaan sitä, että vaikuttaessaan sielussa Jumala ei löydä sieltä enää mitään erillistä paikkaa jossa vaikuttaa, vaan:

[Jumala] on itse tuo paikka jonka sisällä vaikuttaa, ja tätä hän todella haluaa. Löytäessään ihmisen näin köyhänä Jumala saa aikaan oman tekonsa: siinä ihminen lepää passiivisena Jumalaa kohtaan ja Jumala on omien tekojensa paikka, sillä Jumala vaikuttaa silloin itsessään.²⁵⁵

Täydellinen köyhyys tekee ihmisestä puolestaan vapaan elämään aina vain kussakin kyseisessä hetkessä. Kieltäytyessään katsomasta nyt-hetkessä taaksepäin tai eteenpäin ihminen pääsee osallistumaan ikuiseen nyt-hetkeen jossa kaikki syntyy. Nyt-hetkessä, neitsyydessä ja köyhyydessä ei siis ole kyse askeettisesta vetäytymisestä kontemplaatioon, vaan päinvastoin avautumisesta elämälle sellaisena kuin se todella *tapahtuu*; Jumalan ulosvirtaamisena ikuisuudessa. Tämän esikuvaksi Eckhart ei aseta seuraavaksi enää Marttaa, vaan Jeesuksen. Poika ei siis ole vain irrottautuneisuuden päämäärä joka tavoitetaan kun ymmärrys ottaa tyhjänä hänet vastaan. Evankeliumien Jeesus on myös oikeanlaisen irrottautumisen esimerkki. Samoin kuin evankeliumien neitseellinen Jeesus luopui kaikesta muiden hyödyk-

²⁵³ *Lâzen* tai *lazzen* pitää sisällään merkityksen ”sallia” ja ”antaa olla”.

²⁵⁴ Pr.52 (DW 2:488.5–6).

²⁵⁵ Pr.52 (DW 2:500.8–501.4).

si, samoin tulee neitseellisyttä tavoittelevan ihmisenkin luopua kaikesta omistamisesta. Mutta kuten Jeesuksen neitseellisyys ei ollut maailmasta eristäytyvää askeesia, vaan voittopuolisesti ulospäin suuntautuvaa toimintaa, ei ihmisenkään ole tarkoitus Eckhartin mukaan irrottautuneisuudessa luopua toiminnasta:

Minä sanon vielä, että neitsyys ei vähennä mitään ihmisen teoista, vaan sen sijaan tekee hänestä neitseellisen (megetlich) ja vapaan (vrî) ja täysin esteettömän (âne hindernise) suhteessa korkeimpaan totuuteen (wârheit), samalla tavalla kuin Jeesus on tyhjä ja vapaa (ledic und vrî) ja itsessään neitseellinen. Kuten mestarit sanovat, vain kaksi yhdenkaltaista (glîch und glîch) voi kokea yhtymyksen (einunge) ja siksi meidän on oltava neitseellisiä ja neitsyitä, jos haluamme vastaanottaa (enpfâhen) neitseellisen Jeesuksen.²⁵⁶

Ottaakseen vastaan neitseellisen Jeesuksen ihmisen ymmärryksen on siis Eckhartin mukaan oltava myös neitseellinen. Näin sen vuoksi, että Poika joka on Isän tavoin ennen muuta juuri ymmärrystä, otetaan vastaan ymmärryksellä. Jos Eckhartin koko ajatus olisi tässä, olisi hän jo sen perusteella mielenkiintoinen kristillisen mystiikan tutkimuskohde. Hänen voitaisiin väittää tuolloin edustavan omalaatuisia dominikaanista morsiusmystiikan tulkintaa, jossa rakkauden sijaan korostettaisiin ymmärryksen ratkaisevaa roolia autuaan Jumalan katselun (visio beatifica Dei) tavoittamisessa. Näin ei kuitenkaan ole. Eckhartin tulkinta on omaperäisempi ja radikaalimpi. Eckhartin mukaan pelkkä neitsyys ei ole minkään arvoista ellei sielu ole samalla myös synnyttävä vaimo. Eikä tarkoitus ole synnyttää mitä tahnassa, vaan sama Poika jonka Isä synnyttää ikuisuudessa. Seuraavaksi tarkastellaan mitä Eckhart tällä tarkoittaa.

6.2 Pojan syntyminen sielussa

Ajatus Jumalan syntymisestä uskovissa sakramentaalisesti, mystisesti tai muilla tavoin, on yksi kristillisen tradition vanhimmista teemoista ja löytyy yksiselitteisenä jo Origeneelta.²⁵⁷ Erityisesti Eckhartin kansankielisessä tuotannossa se on aivan keskeinen.²⁵⁸ Saarnassa 2 hän käyttää Pojan syntymistä selittämään sitä mil-

²⁵⁶ Pr. 2 (DW 1:26.4–9). Johanneksen evankeliumin kommentaarissa Eckhart antaa *simili simile cognoscitur* -periaatteelle vielä augustinolaisen kolminaisuusopillisen tulkinnan esittämällä, että kaltaisten välisessä yhtymyksessä on aina läsnä myös niiden välinen rakkaus so. Pyhä Henki (In Joh. n.556 LW 3: 485.11–486.5).

²⁵⁷ Teeman historiasta ja kehityksestä ks. Rahner 1964, 13–80. McGinnin mukaan Eckhart tunsii joitain Origeneen tekstejä, mutta toistaa häneltä lähinnä vain muutamaa rajattua kohtaa. Erityisesti Eckhart tukeutui Origeneeseen juuri syntymätematiikkaan liittyen (McGinn 2001, 174).

²⁵⁸ Pojan tai Sanan syntyminen mainitaan jollain tavalla miltei kaikissa Eckhartin kansankielisissä saarnoissa ja useassa se on keskeinen teema. Ks. erityisesti saarnat 2–5a, 5b, 6, 10–14, 16b, 18, 19, 22, 24–26, 28–31, 37–44, 46, 49, 50, 54b, 59, 75, 76, 84, 86, 87, 91, 98 ja 91. Saarnat 101–104 muodostavat puolestaan yhden kokonaisuuden joka rakentuu Pojan syntymisen teeman ympärille. McGinnin mukaan sitä voidaan pitää Eckhartin mystiikanteologian kansankielisenä kokonaisuutena (McGinn 2001, 54). Eckhartin latinankielisessä tuotannossa teema ei esiinny niin kokonaisvaltaisesti, mutta löytyy esim. seuraavista: In Gen.II, nn. 180, 191; In Sap. nn. 55, 67, 279–288; In Ioh. nn. 118–119, 341, 573. Latinankielisistä saarnoista teema esiintyy esim. seuraavissa: VI, XL, XLII, XLIV, LI, LV.

lainen on *simile simili cognoscitur* -periaatteen toinen puoli. Ollakseen todella Jumalan kaltainen ihmisen on oltava sitä passiivisen paluuliikkeen lisäksi myös aktiivisen ulosvirtaamisen puolesta. Samoin kuin Jumalan virtaaminen tapahtuu sekä ulos että sisäänpäin, on myös ihmisen täydellisyydessä oltava kaksi – saman-aikaista – puolta. Eckhart selittää saarnan kolmannessa osassa:

Kuunnelkaa ja olkaa tarkkana. Jos ihminen olisi jatkuvasti neitsyt, hän ei tuottaisi lainkaan hedelmää (vruht). Sikäli kun hän on oleva hedelmällinen (vruhtbaere), on välttämätöntä, että hän on vaimo. Vaimo on sielun nimistä kaikkein jaloin (edleste wort) ja se on vielä ylevämpi kuin neitsyt. On hyvä, että ihminen vastaanottaa (enpfahet) Jumalan sisäänsä; tässä vastaanottavuudessa (enpfenclicheit) hän on neitsyt. Mutta vielä parempi on, jos Jumala tulee hänessä hedelmälliseksi (vruhtbaerkeit), sillä vain lahjasta (gâbe) hedelmöittyminen ilmaisee kiitollisuutta (dankbaerkeit) lahjaa kohtaan ja silloin henki on vaimo siinä takaisin-synnyttävässä kiitollisuudessa (widerbernden dankbaerkeit), jossa se synnyttää [edelleen] (widergebirt) Jeesuksen takaisin Isälliseen sydämeen (veterliche herze).

Neitseellisyydessä (juncvröuwelicheit) otetaan vastaan (enpfangen) paljon hyviä lahjoja (vil guoter gâben), joita ei kuitenkaan synnytetä takaisin Jumalassa, vaimon hedelmällisyydellä (wîpflichen vruhtbaerkeit), kiitollisesti ylistäen. Tällaiset lahjat kuihtuvat ja lakkaavat olemasta, eivätkä ne tee kenestäkään yhtään autuaampaa tai onnellisempaa. Neitseellisyydestä ei ole mitään hyötyä (nütze), ellei ihmisen sielu ole sen lisäksi myös vaimo, täydessä hedelmällisyydessä. Tähän meitä kutsutaan.²⁵⁹

Eckhartin väite on radikaali. Hänen aikanaan neitsyyttä oli pidetty hengellisen elämän ihanteena jo tuhat vuotta. Nyt Eckhart kuitenkin sanoo suoraan, että kaikkein jaloin sielun nimistä onkin *vaimo*. Ottaessaan Jeesuksen/Jumalan vastaan neitseellisessä ymmärryksessään ihmisen ei ole Eckhartin mukaan tarkoitus jäädä vain kiitollisena ihailemaan samaansa lahjaa (gâbe). Lahjaa tulee päinvastoin seurata kiitollisuus. Todellinen kiitollisuus ”Jeesus-lahjaa” kohtaan on puolestaan siitä hedelmöitymistä (vruhtbaerkeit) ja sen ”synnyttämistä takaisin (widergebirt) Isälliseen sydämeen”. On kuitenkin tärkeää huomata, ettei Eckhart kritisoi neitsyyden ihannetta sinänsä vaan lähinnä sen yksipuolista tulkintaa.²⁶⁰ Kuten lainauksesta käy ilmi, Eckhart ei kiistä neitsyyden ylevyyttä vaan haluaa pikemminkin kehittää täydellisyydestä vielä täydellisemmän kuvan.

Eckhartin mukaan täydellisyys – eli Jumalan kaltaisuus – ei ole siis vain neitsyyttä, mutta se ei ole myöskään pelkkää vaimoutta; täydellisyys on niiden

²⁵⁹ Pr. 2 (DW 1:27.1–28.4). *Vruht* (hedelmä) pitää keskiyläsaksassa sisällään myös merkityksen ”jälkeläinen”.

²⁶⁰ Eckhartin tavassa nostaa vaimous neitsyyttä arvokkaammaksi on kyse puhtaasti hengellistä elämää koskevasta tulkinnasta. Eckhart ei tuotannossaan missään kritisoi olemassa olevia yhteiskunnallisia tai kirkollisia rakenteita; mistään sosiaalisesti radikaalista sanomasta ei Eckhartin kohdalla ole siis kyse. Sen puolesta puhuu jo sekin, että hän kuului elämänsä loppuun asti dominikaanisääntökuntaan ja sitoutui siten selibaattiin ja naimattomuuteen, so. neitsyyteen. Lukuun ottamatta joitain kommentteja koskien hänen harhaoppisuusoikeudenkäyntiään, Eckhartin kritiikki kohdistuu aina vain vääränlaisiin hengellistä elämää koskeviin käytäntöihin ja tulkintoihin. Oma kysymyksensä on sitten se millainen vaikutus Eckhartin uudella hengellisellä tulkinnalla oli myöhemmin reformaation korostuksille kristillisen elämän ihanteiden suhteen. Ei ole välttämättä vain sattumaa, että molemmat uudet ajatukset syntyivät – tai materialisoituivat – käytännössä samalla maantieteellisellä alueella.

samanaikaisuutta. Kuten edellisestä luvusta kävi ilmi, neitsyydessä ei ole Eckhartin mukaan kyse niinkään kuvien poissaolosta vaan ei-omistushaluisesta asennoitumisesta niitä kohtaan. Sen vuoksi neitsyyttä ei tule pitää staattisena tilana, jonka saavutettuaan ihminen voisi siirtyä jonkinlaiselle korkeammalle asteelle vaimoksi. Koska kuvat ovat aina läsnä, jännite niihin kohdistuvan oikeanlaisen disposition suhteen säilyy. Eckhart antaa pikemminkin ymmärtää, että *sikäli kun* ihminen todella pystyy olemaan oikea neitsyt, hän väistämättä on aina myös vaimo. Tullessaan nimittäin neitsyydessä tyhjäksi ymmärrys tulee Jumalan kaltaiseksi ja ”vastaanottaa” itse Jumalan. Jumalan olemukseen kuuluu puolestaan aina synnyttäminen, eikä neitsyeksi edistynyt ihminen voi kuin Jumalan tavoin – ikään kuin refleksiivisesti – synnyttää edelleen/takaisin (widergebirt). Mutta koska syntyvä hedelmä (vruht) on sama Jeesus joka vastaanotetaan ainoastaan neitsyydessä, säilyy neitsyys koko ajan vaimouden välttämättömänä edellytyksenä; Poika syntyy vain siinä määrin kuin sielu on neitsyt. Toisin sanoin: ihminen partisipoi Eckhartin mukaan Pojan ikuiseen virtuaaliseen syntymään vain sikäli, kuin hänen sisäinen dispositionsa ei enää pidä omistavasti kiinni partikulaareista olioista ja kuvista, vaan antaa niiden vain olla mitä ne ovat.

Edellisen tulkinnan puolesta puhuu myös se, että Eckhart ei enää seuraavaksi tee vastakkainasettelua Marian ja Martan tai neitsyen ja vaimon välille, vaan ottaa käyttöön kokonaan uudet käsitteet: avioparin ja vuoden. Ratkaisu on tarpeellinen, mutta ei välttämättä palvele saarnan ymmärrettävyyttä. Martta-Maria -kertomuksen retorinen voima perustuu nimittäin ensisijaisesti juuri sisarusten edustamien neitsyen ja vaimon tyyppien väliselle vastakkainasettelulle. Eckhart ei kuitenkaan voi – eikä halua – kieltää neitsyyden jatkuvaa välttämättömyyttä synnyttämisen edellytyksenä. Päinvastoin, hän pyrkii pitämään neitsyen ja vaimon käsitteet tiukasti yhdessä, koska pystyy niiden avulla esittämään virtaamisen metafysiikkansa molemmat samanaikaiset puolet. Rikottuaan vastakkainasettelun sisarusten välillä Eckhart tarvitsee kuitenkin uusia käsitteitä saadakseen jälleen aikaan retorisen jännitteen oikean ja vääränlaisen toiminnan välille. Sen vuoksi Eckhart tuo saarnaan ”avioparin” ja ”vuoden” käsitteet selittääkseen niiden avulla minkälainen ongelmatilanne asiassa yleensä vallitsee. Uudet käsitteet kyllä liittyvät löyhästi neitsyyden ja vaimon käsitteisiin, mutta ovat kuitenkin Martta-Maria -kertomukselle täysin vieraat ja lähinnä heikentävät saarnan sujuvuutta. Eckhart kuitenkin jatkaa:

Aviopari (êliche liute) tuottaa vuodessa tuskin enempää kuin yhden hedelmän/jälkeläisen (vruht). Seuraavassa puhun kuitenkin toisenlaisesta avioparista: niistä ihmisistä, jotka omis-

tushaluisesti (mit eigenschaft) ryhtyvät rukoukseen (gebete), paastoon (vastenne), hengen tarkkailuun (wachenne) ja monenlaisiin ulkoisen kilvoittelun muotoihin (ûzerlîcher üebunge und kestigunge). Kaikenlainen riippuvuus (eigenschaft) toiminnasta riistää ihmiseltä vapauden (vrîheit) odottaa Jumalaa juuri siinä hetkessä (in disem gegenwertigen nû). Et voi silloin seurata hänen valonsa opastusta tekemisissäsi (tuonne) ja tekemättä jättämissäsi (lâzenne), vapaana ja uutena jokaisessa hetkessä, innokkaana kuin sinulla ei mitään muuta olisi, etkä mitään muuta haluaisi tai toivoisi. Kaikenlainen riippuvuus (eigenschaft) toiminnasta riistää sinulta aina uudelleen tuon vapauden, ja sitä kutsun nyt vuodeksi, koska sielusi ei tuota yhtään hedelmää ennen kuin se on saanut suoritettua työn johon olet ollut niin kiinnittynyt (mit eigenschaft besezzen hâst). Niin kauan kuin olet kiinnittynyt työhösi (mit eigenschaft begriffen hâst), ei sinulla ole luottamusta (engetriuwest) Jumalaan eikä itseesi; niin kauan sinulla ei ole rauhaa.

Tätä siis tarkoitan vuodella ja tekojen hedelmä on tässä tapauksessa pieni, koska se ei ole lähtöisin vapaudesta vaan tarpeesta kiinnittyä toimintaan. Kutsun tällaisia ihmisiä aviopariksi, koska tämä kiinnittyminen rajoittaa heitä. He eivät tuota juurikaan hedelmää ja sekin on joka tapauksessa pientä, kuten olen kertonut.²⁶¹

Eckhart asettaa neitsyt-vaimon retoriseksi vastakohtaksi nyt siis avioparin.²⁶²

Puolisot ovat kiinnittyneitä (naimisissa) vääränlaisiin pyrkimyksiin tavoittaa Jumala erilaisin menetelmin. He pilaavat sinänsä hyvät kristillisen hurskauselämän tavat suhtautuessaan niihin omistavasti ja välineellistävästi.²⁶³ Naimisissa olevat ihmiset etsivät Jumalaa yhtenä asiana asioiden joukossa. Kiinnittyminen menetelmiin ja yritys tavoittaa Jumala jonkin muun syyn kuin Jumalan itsensä vuoksi kuitenkin riistää heiltä vapauden "odottaa Jumalaa ja seurata hänen valoaan vapaana ja uutena jokaisessa hetkessä." Normaaliin lapsensynnyttämisen tiheyteen liittyvä "vuosi" on puolestaan vertaus siitä, kuinka vähäiseksi tällaisten ihmisten hedelmä väistämättä jää. Neitsyt-vaimo puolestaan tuottaa Jumalan kaltaisuudessaan hedelmää aivan eri tavalla:

Neitsyt joka on vaimo (ein juncvrouwe, diu ein wîp ist), on vapaa ja riipumaton (ungebunden), ilman omistushalua (âne eigenschaft), ja kaiken aikaa yhtä lähellä sekä Jumalaa että itseään. Hän tuottaa paljon hedelmää, joka suuruudessaan ei ole enempää eikä vähempää kuin Jumala itse (got selber). Tämän syntymän ja kaikki nämä hedelmät saa aikaan neitsyt joka on vaimo. Hän tuottaa joka päivä sata- ja tuhatkertaisesti hedelmää, enemmän kuin voidaan laskea; synnyttäen (gebernde) ja tuottaen hedelmää (vruhtbaere) kaikkein jaloimmasta perustasta (ûz dem aller edelsten grunde). Tai paremmin sanottuna (baz gesprochen) siitä samasta perustasta käsin, josta Isä synnyttää ikuisen Sanansa (sîn êwic wort); siitä [neitsyt-vaimo] hedelmällisenä synnyttää yhdessä Isän kanssa (dar ûz wirt si vruhtbaere mitgebernde). ... [Ja] Jeesus yhdistyy (ist mit ir vereinet) häneen ja hän Jeesukseen, ja hän loistaa (liuhtet) ja hohtaa (schînet) Jeesuksen kanssa kuin yksi ykseydessä (als ein einic ein) ja kuin kirkas valo Isän sydämessä.²⁶⁴

²⁶¹ 28.7–30.2.

²⁶² Tämäkin puhuu osaltaan sen puolesta, ettei Eckhartia ole mielekästä rinnastaa 1500-luvun reformaattoreihin, kuten tutkimuksessa on joskus tehty. Eckhartin kritiikki ei kohdistunut vallitseviin yhteiskunnallisiin tai kirkollisiin rakenteisiin, vaan oli sisällöltään hengellinen. Jos Eckhart olisi ajanut sisäisen uudistumisen ohella myös ulkoisten rakenteiden uudistamista, hän tuskin olisi esittänyt avioliittoa näin negatiivisessa valossa.

²⁶³ Saarnassa 16b Eckhart vertaa tällaisia ihmisiä niihin jotka rakastavat Jumalaa niin kuin lehmää. ”Rakastat lehmää siitä saatavan maidon ja juuston vuoksi, oman edun vuoksi. Näin tekevät ne, jotka rakastavat Jumalaa ulkoisen rikkauden tai sisäisen lohdutuksen tähden; he eivät rakasta Jumalaa oikein, vaan he rakastavat omaa hyötyään” (Pr. 16b DW 1:274.1–6).

²⁶⁴ 30.3–31.8.

Neitsyt-vaimo ei etsi Jumalaa yhtenä asiana muiden asioiden joukossa, eikä pyri tarttumaan häneen omistavasti. Hän ei etsi Jumalaa ymmärryksen muodostamana kuvana eikä hyötymisen toivossa, vaan on kieltänyt itseltään kaiken. Koska neitsyt-vaimo on irrottautuneisuudessaan luopunut sekä tarpeestaan ymmärtää että halustaan kokea, hän on riisuuntunut kaikesta partikulaarisuudesta ja aksidentaalisuudesta ja tullut puhtaaksi potentiaksi. Hän on siis tavoittanut perustan (esse virtuale) jossa on kaikki ja ei mitään. Siinä on kaikki siinä määrin kuin, kaikki syntyy ikuisesti täydellisenä Pojassa ja Poikana; Pojassa asiat ovat alkuperässään ja siten varsinaisesti *ovat*. Toisaalta perustassa ei ole mitään, koska siinä ei ole vielä ulosvirtaamisen mukanaan tuomaa relaatiota (tämä on eri kuin tuo), jonka kautta diskursiivinen ymmärrys käsitteitä muodostaa. Eckhartin mukaan perustasta käsin elävä neitsyt-vaimo ei siis tuota enää vain mitättömiä partikulaareja hedelmiä, vaan synnyttää yhdessä Jumalan kanssa Pojan ja on yhtä Pojan kanssa. Näin siksi, että perustassa ei ole erottelua.²⁶⁵ Formaalisen todellisuuden puolesta se tarkoittaa puolestaan sitä, että perustasta käsin elävä ihminen on vapaa tekemään loputtomasti hyvää. Neitsyt-vaimon toimintaan ei enää rajoita egoistinen laskelmointi ja välineellistäminen, vaan hän vain välittää/synnyttää edelleen (widergebere) Jumalaa ja Jumalan kanssa (mitgebere).

Sekä Eckhartin käsitys neitsyydestä että synnyttämisestä vaimona liittyvät siis ensisijaisesti ymmärryksen toimintaan ja siihen kuinka juuri ymmärryksellään ihminen on Jumalan kaltainen. Siihen miten Eckhart *tarkalleen* jäsentää ymmärryksen kautta realisoituvan sielun ja Jumalan välisen identtisyys, ei ole mahdollista tämän tutkielman puitteissa kuitenkaan perehtyä. Erityisesti se missä määrin Eckhartin ajatus on selitettävissä perinteisillä aktiivisen ja passiivisen ymmärryksen kategorioilla, edellyttäisi tarkempaa tutkimusta. Yksi mahdollisuus on, että Eckhartin mukaan aristoteelinen *intellectus possibilis* vastaa ihmisessä Jumalan sisäistä, virtuaalista ja potentiaalista olemista ja *intellectus agens* Jumalan luovaa ja ulosvirtaavaa olemusta. Jos tämä pitää paikkansa, Eckhartin käsitys paluusta takaisin alkuunsa Jumalassa voitaisiin esittää seuraavalla tavalla: Saavuttaakseen

²⁶⁵ Saarnassa 98 Eckhart selittää perustassa toteutuvaa ykseyttä seuraavasti: "Siellä sielu on niin puhtaasti yksi (lûterlîchen ein), ettei sillä ole muuta olemista kuin Jumalan oleminen, so. sielu-oleminen (sêle-wesen). Tuo oleminen on kaiken sen toiminnan (werkes) alku jonka Jumala tekee (würket) taivaassa ja maan päällä. Se on kaiken hänen jumalallisen toimintansa alkuperä (urhap) ja perusta (grunt). Sielu menettää luontonsa (natûre) ja olemisensa (wesene) ja elämänsä (lebene) ja syntyy Jumaluudessa (in der gotheit). ... Sielu on siellä niin yhtä olemista (ein wesen) [Jumaluuden kanssa], että siellä ei ole minkäänlaista erottelua (underscheit), paitsi että Jumala säilyy Jumalana ja sielu sieluna (dan daz er got blîbet und si sêle) (Pr. 98 DW 4:244.38–43). Ks. myös viitteessä 6 esiintyvä lainaus saarnasta 6.

tietoisuuden siitä mistä on lähtöisin ja mitä syvimmiltään on ihmisen on luovuttava aktiivisen ymmärryksen ylivallasta ja päästävä kosketuksiin passiivisen ja potentiaalisen ymmärryksen kanssa – joka aristoteelisen käsityksen mukaan ei potentiaana varsinaisesti vielä ole mitään. Vasta kun irrottautumisprosessin kautta niin tapahtuisi, olisi aktiivisen ymmärryksen tarkoitus jälleen taas aktivoitua ja synnyttää kuvia ja toimintaa.

Esimerkiksi Schürmann esittää tämänsuuntaisen tulkinnan, vaikka ei selitäkään sitä aivan näin pitkälle.²⁶⁶ Schürmannin mukaan kyseessä olisi kuitenkin juuri aristoteelisen tietoteorian sovellus. Tulkinta on houkutteleva erityisesti siksi, että Eckhart korostaa juuri sitä kuinka ymmärrys todellakin on – ainakin suhteessa *esse:n* kategoriaan – juuri "ei-mitään".²⁶⁷ Asia ei ole kuitenkaan näin yksinkertainen. On toisaalta selvää, että Eckhartin virtaamisen metafysiikassa on kyse juuri uusplatonisesta systeemistä, jossa asiat ovat varsinaisesti ja täydellisesti niiden pre-eksistentissä virtuaalisessa olemisessa. Eckhart juuri kieltää aristoteelisen näkemyksen, jonka mukaan vasta aktuaalistuneet asiat ovat varsinaisesti olemassa. Suurin syy miksi Eckhart ymmärrettiinkin harhaoppisuusoikeudenkäynnissä väärin, oli juuri se, että hänen pohjimmiltaan uusplatonista mystiikanteologiaansa arvioitiin aristoteelis-skolastisin käsittein.²⁶⁸

Eckhartin ymmärrys-käsityksen avaamiseksi olisikin syytä perehtyä tarkemmin Dietrich Freibergilaisen käsitykseen ymmärryksestä. Dietrich rakentaa tietoteoriansa uusplatonisen emanaatiometafysiikan varaan, mutta ottaa aristoteelisen *intellectus agens*:in keskeisimmäksi ihmistä ja Jumalaa kuvaavaksi käsitteeseen. Sen hän samaistaa edelleen Augustinuksen *abditum mentis* -käsitteeseen, ja esittää, että sielu on syvimmältä olemukseltaan juuri [aktiivista] ymmärrystä. Juuri ymmärryksen luovan toiminnan kautta sielu on Dietrichin mukaan Jumalan kaltainen. Siinä missä Dietrich korostaa ymmärryksen aktiivista ja luovaa toimintaa – joka näkyy myös hänen innostuksestaan luonnontieteitä kohtaan – Eckhartin tuotantoa leimaa kuitenkin voimakas apofaattinen vire. Voidaankin väittää, että Eckhartin teologiassa juuri passiivinen ja potentiaalinen ymmärrys on kahdesta ymmärryksestä enemmän Jumalan kaltainen. Tai ainakin molemmat

²⁶⁶ Schürmann 1978, 22–24.

²⁶⁷ Ks. luku 3.1. Ymmärryksen ei-mikyydestä tarkemmin ks. Caputo 1975, 85–115.

²⁶⁸ McGinn 2001, 104–105; Hollywood 1995, 142. Tarkemmin Eckhartin oikeudenkäynnin teologisista erityiskysymyksistä ks. McGinn 1980, 391–414.

ymmärryksen puolet ovat paradoksaalisesti yhtä aikaa totta perustassa, jota Eckhart kuvailee sekä tyhjyytenä, että täyteytenä.²⁶⁹

Schürmann on kuitenkin joka tapauksessa oikeassa määritellessään ymmärryksen kautta realisoituvan identtisuuden "operatiiviseksi identtisyudeksi" (operative identity).²⁷⁰ Eckhartin käsityksessä Jumalasta ymmärryksenä ei ole kyse ominaisuudesta, jonka Jumala staattisesti omistaa, vaan ymmärtämisestä aktina ja jatkuvana tapahtumana. Luvussa 3.1 mainitussa Pariisin kvestioissa Eckhart toteaa, että: "Jumala ei ymmärrä, koska on, vaan on, koska ymmärtää; ja siten *Jumala on ymmärrys (intellectus) ja ymmärtämisen akti (intelligere)* ja ymmärtämisen akti on itse hänen [koko] olemisensa perusta."²⁷¹ Eckhartin kohdalla onkin kyse juuri *dynaamisesta* ontologiasta ja *virtaamisen* metafysiikasta; uusplatonisesta lähtemisen ja paluun liikkeestä.

6.3 Sielun ja Jumalan ykseys perustassa

Edellisissä luvuissa tuli osoitettua, ettei Eckhartin käsityksessä täydellisyydestä ja Jumalan kaltaisuudesta ole kysymys pelkästä neitsyen puhtaasta kuvattomuudesta, mutta ei myöskään pelkästä vaimon aktiivisesta toiminnasta. Mestarin mukaan molempien täytyy yhdistyä samanaikaisesti "neitsyessä joka on vaimo" (ein juncvrouwe, diu ein wîp ist). Vain molempien samanaikainen täydellisyys on todellista Jumalan kaltaisuutta ja mahdollistaa todellisen Jumalan tuntemisen. Molemmat myös edellyttävät toisensa.

Schürmannin "operatiivisen identtisuuden" käsitettä soveltaen voidaan sanoa, että Eckhartin mukaan täydellisyys on juuri yhdistymistä Jumalaan toiminnan kautta. Eckhartin "toiminnallinen näkökulma" on sekä saarnan 2 että koko hänen teologiansa keskus. Ei ole sattumaa, että hän käyttää tässä saarnassa juuri synnyttämisen ja hedelmän tuottamisen teemoja. Kyse ei ole pelkästään siitä, että neitsyydestä seuraavan lahjan saamisesta (hedelmöittyminen) tulisi seurata vastavuoroisesti kiitollisuudesta nousevaa takaisinsynnyttämistä. Synnyttämisessä ja hedelmän tuottamisessa on nimittäin kyse tietynlaisesta toiminnasta. Niissä molemmissa toiminnan tulos syntyy ilman tekijän aktiivisuutta; kun hedelmöittyminen on tapahtunut, lapsi ja hedelmä syntyvät/kypsyvät ikään kuin itsestään. Eckhartin mukaan täydellisyys on siis sitä, että ihminen toimii jossain määrin passiivisesti.

²⁶⁹ Führer 1992, 14–22; Davies 1991, 89–92.

²⁷⁰ Schürmann 1978, 23.

²⁷¹ Qu. Par. 1 n.4 (LW 5:40.5–7) "Ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse".

Toiminnan arvon on noustava toiminnasta itsestään, ei sen tekijän dispositiosta tai motiiveista, ei myöskään toiminnan kohteen todellisesta eikä arvioidusta arvosta.

Eckhart opettaa vastoin aikansa kristillisiä ihanteita, että ratkaisevaa ei olekaan oikeanlainen hartaudentarjoitus, vaan oikeanlainen toiminta. Ratkaisevaa ei ole se saako ihminen kilvoituksensa tuloksena nähdä autuaalla tavalla Jumalan kasvoista kasvoihin (*visio beatifica Dei*), vaan se synnyttääkö ihminen päivittäisellä toiminnallaan sen Pojan jonka Isä jatkuvasti synnyttää ikuisuudessa. Maria on Eckhartin mukaan kyllä valinnut parhaan osan, mutta ei vielä ole Martan tavoin saavuttanut täydellisyyttä, koska ajattelee itseään. Kun ihminen Martan tavoin riisutaan sekä kaikista kuvista että myös itsestään toimintaa tahtovana, ohjaavana ja arvioivana subjektina, jää jäljelle vain toiminta itse. Schürmannin "operatiivista identtisyttä" soveltaen: juuri tuon puhtaan toiminnan kautta ihminen on Eckhartin mukaan identtinen Jumalan kanssa. Jäljellä on enää vain Isän jatkuva ulosvirtaaminen. Kun ihminen tällä tavoin "redusoituu" (vrt. *epistrophe*) vain Jumalan ulosvirtaamiseksi, avautuu hänelle Eckhartin mukaan kuitenkin samalla mahdollisuus liikkua tuossa virtaamisessa myös toiseen suuntaan. Operatiivisen identtisuuden perspektiivistä ihminen toisaalta tulee tietoiseksi formaalisen olemisensa pienuudesta, mitättömyydestä ja katoavaisuudesta, mutta samalla hän tavoittaa myös oman virtuaalisen identiteettinsä ja alkuperänsä ikuisuudessa syntyvässä Pojassa.

Eckhart käyttää saarnan 2 loppupuolen juuri tuon ihmisen jumalallisen alkuperän ja salatun luonnon kuvailemiseen. Ensin hän käsittelee ymmärryksen ja tahdon jumalallista luonnetta, lopuksi sitä pientä linnaa jonne Jeesus Eckhartin mukaan nousee. Ymmärryksestä Eckhart toteaa:

Olen usein aikaisemmin sanonut, että sielussa on voima (kraft) jota aika tai lihallisuus ei kosketa. Se virtaa hengestä ja pysyy hengessä ja on täysin ja kokonaan henkinen. Tässä voimassa Jumala kukoistaa ja viheriöi, kaikessa ilossa ja kaikessa kunniassa, samalla tavoin kuin itessään. Siihen sisältyy niin sydämellinen ilo ja käsittämättömän suuri onni, että kukaan ei voi sitä tyhjentävästi kuvata. Tässä voimassa ikuinen Isä synnyttää ikuisen Poikansa lakkaamatta, minkä myötä tämä voima synnyttää Isän Pojan ja itsensä tänä samana Poikana, Isän yhdessä voimassa.²⁷²

...Jumala on tässä voimassa samalla tavalla kuin hän on ikuisessa nyt-hetkessä (*dem ewigen nû*). Jos henki olisi koko ajan Jumalan kanssa yhtä tässä hengessä, ihminen ei voisi vanhentua, sillä nyt kun Jumala loi ensimmäisen ihmisen, ja nyt, kun ihmiskunnan viimeinen lakkaa olemasta, ja nyt, kun minä puhun sinulle, ovat kaikki Jumalassa samaa ja ne eivät ole mitään muuta kuin yksi nyt.²⁷³

²⁷² Pr. 2 (DW 1:32.1–8).

²⁷³ 34.1–5.

Kriittisen laitoksen mukaan Eckhartin mainitsema sielun ensimmäinen "voima" on juuri korkein *ymmärrys* (oberste Vernunft). Samaa mieltä on Schürmann, jonka mukaan kyseessä on se ihmisen jumalallisin "osa", josta fransiskaanit käyttivät nimeä sielun huippu (apex mentis) ja jota Augustinus kutsui "sielun pääksi, silmäksi ja kasvoiksi".²⁷⁴ Edelliseen lukuun viitaten on huomionarvoista, että Eckhart ei itse tee erottelua ymmärryksen eri tapojen – aktiivinen ja passiivinen – välillä, vaan puhuu ainoastaan yhdestä voimasta.

Tuossa voimassa Jumala on Eckhartin mukaan läsnä samalla tavalla kuin hän on ikuisessa nyt-hetkessä. Ymmärrys on Eckhartin mukaan kaiken – myös ajan – yläpuolella, koska ymmärrys ei itse ole mikään ymmärryksen kohteista. Ymmärtääkseen asioita sen täytyy olla jotain muuta kuin nuo asiat. Ja erityisesti itse ymmärtämisakti on Eckhartin mukaan se mikä ymmärtämisessä on keskeistä. Juuri sen vuoksi hän käyttää sanaa *kraft*, voima, joka ei viittaa pelkkään kykyyn tai ominaisuuteen, vaan myös itse toimintaan ja energiaan. Formaalin ihminen ymmärtäjänä lopulta katoaa, samoin ymmärryksen kohteet, mutta itse ymmärtämisakti on se mikä Eckhartin mukaan on eniten Jumalan kaltaista. Se on sitä samaa virtaamista jossa "Jumala ei ymmärrä koska on, vaan on koska ymmärtää."²⁷⁵

Seuraavaksi Eckhart kuvailee tahdon jumalallista luonnetta. On mielenkiintoista kuinka samanlainen kuvaus on rakenteeltaan edellisen kanssa.

On olemassa toinenkin voima, sekään ei ole ruumiillinen. Se virtaa hengestä ja pysyy hengessä ja on täysin ja kokonaan henkinen. Tässä voimassa Jumala hehkuu ja palaa kaikessa rikkaudessaan, suloisuudessaan ja autuudessaan. Totisesti, tässä voimassa on niin suuri ilo ja niin valtava ääretön autuus, ettei kukaan voi sitä sanoin kuvata eikä millään tavoin ilmaista. Sanon tästä vielä: jos joku näkisi ymmärryksessään silmänräpäyksen ajan tuota iloa ja autuutta, silloin kaikki tuska ja kärsimys jonka Jumala halusi hänen kokevan olisi hänelle täysin mitätöntä, kerrassaan ei mitään. Sanon vielä näinkin: ne olisivat hänelle täydellistä onnea ja nautintoa.²⁷⁶

Eckhart kuvailee tahtoa täsmälleen yhtä ylistävin sanoin kuin ymmärrystä. Se on sikäli yllättävää, että yleensä juuri ymmärrys on Eckhartille tärkein ihmisen kyvyistä ja eniten Jumalan kaltainen. Jos otetaan huomioon esitysjärjestys, niin myös tässä tahto esiintyy vasta ymmärryksen jälkeen. Mutta koska hän esittelee molemmat niin samalla tavalla, on syytä olettaa, että myös tahdolla on keskeinen rooli Eckhartin teologiassa. Tämä tuli esiin myös luvussa 6.1; siitä kävi ilmi, että varsinainen ongelma Eckhartin mielestä eivät ole niinkään mielen kuvat itsessään,

²⁷⁴ Schürmann 1978, 27.

²⁷⁵ Tobin 1986, 126; McGinn 2001, 68.

²⁷⁶ 35.4–36.7.

vaan se annetaanko niiden pysyä vain pelkkinä kuvina. Tässä mielessä tahdolla on ratkaiseva merkitys juuri irrottautuneen disposition saavuttamisessa.²⁷⁷

Saarnan lopuksi Eckhart haluaa vielä käsitellä sitä mikä on se pieni linna johon Jeesus Eckhartin mukaan Martta-Maria -kertomuksessa nousee.

Nyt olen jo kertonut teille miten Jeesus otettiin vastaan, mutta en kuitenkaan vielä sitä, mikä on tuo pieni linna (bürgelin) ja juuri siitä haluan seuraavaksi puhua.²⁷⁸

Eckhart palaa ensin ensimmäiseen mainitsemaansa voimaan, ymmärrykseen, josta hän toteaa vielä:

Olen joskus sanonut, että hengessä on voima, joka yksin ja ainoana on vapaa. Joskus olen sanonut sitä henkeä suojaavaksi hunnuksi (huote des geistes), joskus hengen valoksi (lieht des geistes). Toisinaan olen kutsunut sitä kipinäksi (vünkelin). Mutta nyt sanon, ettei se ole sitä eikä tätä (diz noch daz), vaikka silti se on jotain (ein waz) joka on korkeammalla sitä ja tätä (diz und daz) kuin taivas maasta. Sen tähden nimeän sen jalommin kuin koskaan ennen, mutta siltikin tuo ilmaisu ja kunnioitus lankeavat sen edessä ja kumartavat sille. Se on kaikista nimistä vapaa ja kaikista muodoista tyhjä, täysin tyhjä ja vapaa kuten Jumala on itsessään tyhjä ja vapaa. Se on niin täydellisesti yksi ja jakamaton (ein und einvaltic), kuten Jumala on yksi ja jakamaton, ettei sen sisään ole millään tavalla mahdollista kurkistaa.²⁷⁹

Määritellessään tämän voiman voimaksi "jossa Jumala kukoistaa ja viheriöi" Eckhart korostaa jälleen ymmärryksen ensisijaisuutta. Hänen kuvauksena ymmärryksen jumalallisesta luonnosta käy yhä intensiivisemmäksi ja ehdottomammaksi. Ymmärrys sielun voimana on Eckhartin mukaan niin Jumalan kaltainen, ettei ymmärrystä itseään voi enää ymmärtää. Se on kaikista nimistä vapaa, kaiken määrittelyn tuolla puolen. Sitä ei voi määritellä, koska kaikki määrittely tapahtuu juuri tuossa voimassa.

Kuitenkin Eckhartin mukaan on olemassa vielä jotain joka on vielä ymmärtämisaktin (intelligere) tuolla puolen, jotain mitä edes itse Ymmärrys ei voi ottaa haltuun. Se on tuo pieni linna johon neitsyt-vaime ottaa Jeesuksen vastaan. Kyse on perustasta (grunt), Eckhartin perimmäisestä kaiken sisäänsä sulkevasta syvyydestä. Eckhartin mukaan edes ymmärrys kaikesta edellä mainitusta ylhäisyydestään huolimatta ei ole arvollinen "luomaan silmänräpäystäkään sen sisään".²⁸⁰ Tahto puolestaan "ei uskalla tehdä niin".²⁸¹ Tuo pieni linna, *grunt*, on se Jumaluu-

²⁷⁷ Ks. alaviite 252. Tahdon merkitys Eckhartin teologiassa on kysymys, jota ei käsitellä tutkimuskirjallisuudessa juuri lainkaan. Aihe ansaitsisi lisää tutkimusta. Esimerkiksi saarnassa Pr.6 Eckhart toteaa: "Jotkut yksinkertaiset ihmiset ajattelevat, että he voivat nähdä Jumalan siten, että hän seisoo tuossa ja he tässä. Asia ei ole niin. Jumala ja minä olemme yksi. Ymmärryksellä (mit bekenenne) minä päästän Jumalan sisääni; rakkaudella (mit minnenne) minä menen Jumalan sisään" (Pr. 6 DW1:113.6–8). Keskiajan teologiassa rakkauden ajateltiin kuuluvan juuri tahdon alueeseen. On mahdollista, että tahdolla on Eckhartin teologiassa suurempi rooli kuin perinteisesti on ymmärretty.

²⁷⁸ Pr. 2 (DW1:38.6–7).

²⁷⁹ 39.1–40.4

²⁸⁰ 42.3–4.

²⁸¹ 42.4–6.

den sisäisen kiehumisen (bullitio) "paikka" jonne palatakseen jopa Kolminaisuuden persoonat joutuvat luopumaan persooniensa erityisyydestä.

Niin täysin yksi ja jakamaton on tämä pieni linna ja niin kaikkien muotojen (wîse) ja voimien (krefte) yläpuolella on tuo ainokainen yksi (diz einic ein), ettei yksikään voima tai muoto kykene milloinkaan katsomaan sen sisään, ei edes Jumala itse. Täydessä totuudessa ja niin totta kuin Jumala elää: edes Jumala ei ole luonut silmäystäkään sen sisään, eikä koskaan tee niin, sikäli kuin hän on olemassa jollakin tavalla (wîse) ja persooniensa erityisyydessä (ûf eigenschaft sîner persônen). ...Mikäli Jumala joskus katsoisi sinne sisään, se maksaisi hänelle hänen jumalallisen nimensä (götlîche namen) sekä hänen persooniensa erityisyyden. Kaikki tämä on jätettävä ulkopuolelle, mikäli hän joskus katsoo tuonne sisään. Sikäli kun hän on jakamaton yksi, vailla muotoja ja ominaisuuksia (âne alle wîse und eigenschaft), hän ei ole Isä eikä Poika eikä Pyhä Henki. Mutta silti hän jokin (ein waz), joka ei ole sitä eikä tätä (diz noch daz). Nähkää siis, että siten kuin hän on yksi ja jakamaton, juuri siten hän tulee tähän yhteen, jota tässä nimitän sielussa olevaksi pieneksi linnaksi, ei mitenkään muuten. Tässä osassa sielu on Jumalan kaltainen, ei missään muussa.²⁸²

Grunt on siis Eckhartin mukaan jotain niin yksinkertaista ja jakamatonta, että siinä ei ole tilaa edes Kolminaisuuden persoonille tai Jumalalle sikäli kun Jumala ajatellaan olioksi, jolla on erilaisia ominaisuuksia. Perustassa kaikki on alussaan, jopa Jumala ja Kolminaisuus, jotka saavat merkityksensä vasta suhteesta luotuun todellisuuteen ja sen käsitteisiin ja kieleen.

Eckhartia ei vaikuta häiritsevän se, että käsiteltävässä perikooppitekstissä ja jopa saarnassa itsessään pieneen linnaan nousee kuitenkin juuri Jeesus, Jumalan Poika, Kolminaisuuden toinen persoona. Tällainen epäloogisuus ei kiinnosta häntä, koska hän ei yritäkään muodostaa johdonmukaista systeemiä. Eckhart yrittää sanoittaa jotain mitä ei voi sanoittaa, näyttää tien joka ei ole tie. Tobin toteaaakin Eckhartin argumentaatiosta osuvasti: "... kaikkein yleisin ja itsestään selvin piirre Eckhartin saarnoissaan käyttämissä retorisisissa ja runollisissa keinoissa on se, että ne saavuttavat päämääränsä logiikasta riippumatta".²⁸³ Myös johdonmukaisuus ja logiikka kuuluvat luotuun todellisuuteen ja puhuessaan perustasta Eckhartia ei ilmeisesti häiritse luopua jopa argumentaationsa loogisuudesta. Saarnan päättävä lause paljastaakin lopullisesti Eckhartin motiivit. Hän ei halua pitää esitelmää siitä millainen suhde aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden välillä tulisi vallita ja mille tuo suhde perustuu. Sitä vastoin hän haluaa ravistella kuulijoitaan hereille ja kutsua heidät elämään todeksi kuulemaansa:

Jotta me olisimme tällainen vartioitu kylä, jonne Jeesus kohoaa ja jossa hänet vastaanotetaan, ikuisesti meissä pysyen, kuten olen kertonut, siinä Jumala meitä auttakoon. Aamen.²⁸⁴

Saarnassa 86 Eckhart käsitteli sitä millaiseen täydellisyyteen ihmisten tulisi kontemplatiivisuuden ja aktiivisuuden suhteen pyrkiä. Martta on parempi kuin

²⁸² 42.1–44.6.

²⁸³ Tobin 1986, 158–159.

²⁸⁴ 45.1–3.

Maria koska hänessä yhdistyy sekä neitsyt että vaimo. Saarnassa 2 Eckhart käsittelee samaa teemaa, mutta yhdistää neitsyyden vielä voimakkaammin juuri ihmisen ymmärryksen toimintaan; neitsyys on juuri *kuvista* luopumista. Luopuminen kuviin omistavasti tarttumisesta ja redusoituminen pelkäksi ymmärtämisaktiksi johtaa Eckhartin mukaan puolestaan ikään kuin automaattisesti siihen, että Poika syntyy ihmisessä ja ihminen syntyy Poikana. Tämä tarkoittaa sitä, että ihminen tiedostaa sekä alkuperänsä Jumalassa että jatkuvan riippuvuutensa hänestä. Ihminen ei olekaan täysin Jumalasta erillään, vaan ihmisyytensä syvimmissä osassa syntyy lakkaamatta Pojasta ja Poikana. Sekä ymmärryksensä että ilmeisesti myös tahtonsa toimintojen kautta ihmisen on mahdollista osallistua jatkuvasti Jumalan ikuiseen emanaatioon. Emanatioon, joka itsessään on juuri ymmärtämistä ja rakastamista.

Vaikka ymmärtäminen ja rakastaminen kuvaavatkin Eckhartille immanentin transsendenssin dynaamista luonnetta, hän haluaa silti pitää kiinni myös Jumaluuden täydellisestä toiseudesta ja staattisesta muuttumattomuudesta. Jos ymmärtäminen ja rakastaminen kuvaavat Eckhartin uusplatonismin läpäisemässä metafysiikassa Yhden (Hen) virtaamisliikettä (proodos, epistophē), kuvaavat "pieni linna" ja perusta Yhden järkähtämätöntä "itsessään pysymistä" (monē). Latinankielisessä tuotannossaan Eckhart käyttää tuosta itsessään pysymisestä kaikenkattavaa termiä *Unum*. Proklukselle uskollisena Eckhart pitää siis kiinni siitä, että Yksi jatkuvasti sekä pysyy itsessään, virtaa ulos ja palaa itseensä. Jos ajatusta systematisoi, voidaan esittää, että ymmärryksellään ihminen Eckhartin mukaan osallistuu Jumalan ulosvirtaamiseen, rakkaudella paluuliikkeeseen ja perustassaan ihminen lepää aina kätkeytyä Yhden ikuiseen bullitioon. Kahden ensimmäisen teeman kohdalla Eckhart ei ehkä tuonut aikansa teologiaan muuta kuin joitain uusia näkökulmia, mutta julistaessaan viimeistä teemaa ilman mitään liennyttäviä reunaehtoja, hän teki jotain uutta. Julistamalla ihmisen ja Jumalan ykseyttä perustassa Eckhart yritti antaa kuulijoilleen takaisin sen todellisen, puhtaan Jumalan, jonka uskoi kadonneen nimien, kuvien ja lukemattomien inhimillisten pyrkimysten taakse.

7. Loppukatsaus

Tämän tutkimuksen tehtävänä oli selvittää, millainen suhde aktiivisen ja kontemplatiivisen elämän välillä Eckhartin mystiikanteologiassa vallitsee. Tämän päätehtävän ohella tutkimuksen toiseksi tavoitteeksi asetettiin kysymys, millaisia implikaatioita ratkaisuilla, joita hän ensimmäiseen tutkimuskysymykseen antaa, on Eckhartin kokonaisteologian kannalta. Kysymykseen vastattiin analysoimalla erityisesti hänen Martta-Maria -kertomusta käsitteleviä saarnojaan Pr. 2 ja Pr. 86. Lisäksi lähteinä käytettiin muita Eckhartin saksankielisiä saarnoja ja muuta tuotantoa siinä määrin kuin niiden mukaan ottaminen auttoi paremmin ymmärtämään saarnojen intentioita. Teologianhistoriallisen katsauksen tavoitteena oli valottaa sitä, miten aktiivisen ja kontemplatiivisen elämän välistä suhdetta läntisen teologian historiassa on pääpiirteissään tulkittu. Samalla tuli valotettua sitä, miksi Luukkaan 10. luvun perikooppi on saavuttanut *locus classicus* aseman. Koska Eckhart ei ole suomalaiselle yleisölle tuttu teologi, oli aiheellista luoda myös katsaus hänen henkilöhistoriaansa ja hänen ajattelunsa keskeisiin korostuksiin. Se oli tarpeellista myös siksi, että tutkimuskysymykseen vastattaisiin ottaen huomioon hänen teologiansa kokonaisuus.

Tutkimuskysymykseen vastaaminen aloitettiin perehtymällä siihen miten aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden sisältö ja suhde oli ennen Eckhartia eri yhteyksissä ymmärretty. Luvussa 2 esitettiin kolme eri tulkintalinjaa. Ensimmäisessä ja ajallisesti aikaisimmassa ne ymmärrettiin holistisesti yhden kokonaisuuden tarpeellisina ja toisiaan tasapainottavina puolina. Tuota linjaa edusti yleensä peruskirkollisuus, jossa tasapainoteltiin henkilökohtaisen Jumala-suhteen ja ulospäin suuntautuvan, palvelevan toiminnan korostuksien välillä. Toisessa tulkintalinjassa aktiivisuus ja kontemplatiivisuus ymmärrettiin selkeämmin toisensa poissulkevinä, ja korostettiin kontemplatiivisuuden paremmuutta suhteessa aktiivisuuteen. Se oli tyypillistä erityisesti luostarihurskaudessa ja vaikutti sitä kautta suuresti erityisesti keskiajan tulkintoihin kristillistä ihanteista. Kolmannessa tulkintalinjassa aktiivisuus ja kontemplatiivisuus pyrittiin tuomaan aikaisempaa tiiviimmin yhteen ja purkamaan niiden välistä vastakkainasettelua. Se oli ominaista erityisesti uusille sääntökunnille joita alkoi syntyä 1100-luvun lopulta alkaen. Eckhart on nähtävä osana tuota kolmatta tulkintalinjaa.

Luvussa 3 käytiin läpi Eckhartin elämää, tuotantoa ja harhaoppisuustuomioita sekä hänen teologiansa keskeisiä jäsentäviä periaatteita. Eckhartissa yhdistyy

lahjakas filosofi ja skolastinen teologi sekä syvälinen ja rohkea mystikko. Eckhartin persoona ja henkilöhistoria saivat mielenkiintoisen kontrastin Tuomas Akvinolaisesta, jonka kanssa hänellä oli paljon yhteistä. Toinen lahjakas dominikaani julistettiin pyhimykseksi ja enkeliopettajaksi, toinen harhaoppiseksi ainoana korkeasti oppineena teologina koko inkvisition historiassa. Eckhartin teologiaa käsittelevässä luvussa hänen teologiansa kokonaisuudesta nostettiin esiin kolme keskeistä teemaa, joiden ymmärtäminen on välttämätöntä tutkimuskysymykseen vastaamiseksi. Ne olivat virtaamisen metafysiikka, dialektinen todellisuuskäsitys ja käsite *grunt*. Kaikissa niissä kävi ilmi Eckhartin voimakas tukeutuminen uusplatoniseen filosofiaan. Uusplatonismin soveltaminen kristilliseen teologiaan oli puolestaan Albert Suuresta alkaneen dominikaanikoulukunnan erityispiirre, johon Eckhart voitiinkin opettajansa Dietrich Freibergiläisen kautta yhdistää. Luvussa 3 Eckhart asetettiin siis kontekstiinsa osaksi 1200- ja 1300-luvuilla kukoistanutta dominikaanimystiikkaa, jossa korostuivat uusplatonistiset vaikutteet ja erityisesti ymmärryksen rooli ihmisen Jumalaan yhdistävänä osana.

Luvussa 4 perehdyttiin Martta-Maria -kertomuksen sisältöön ja tulkintahistoriaan. Kevyen eksegeettisen analyysin yhteydessä perehdyttiin käsikirjoituksissa esiintyviin pieniin poikkeamiin ja niistä seuranneisiin tulkintaongelmiin. Modernien historiallis-kriittisten kommentaarien avulla kertomus asetettiin myös omaan välittömään kirjalliseen kontekstiinsa osana laajempaa Luukkaan matkakertomusta (Travel Narrative). Tulkintahistoriaa käsittelevässä luvussa puolestaan tarkennettiin luvussa 2 esitettyä jakoa, esittelemällä tarkemmin miten ja kenen toimesta Martta-Maria -kertomusta ennen Eckhartia oli tulkittu. Siinä paljastui mm. kuinka Eckhartin Marttaa suosiva tulkinta ei syntynyt tyhjästä, vaan oli itse asiassa osa laajempaa muutosta tulkintahistoriassa. Ensimmäinen Marttaa suosiva tulkinta esitettiin jo 1000-luvun lopulla.

Varsinainen analyysi tutkimuskysymykseen vastaamiseksi tapahtui luvuissa 5 ja 6. Millainen suhde aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden välillä niiden perusteella Eckhartin mystiikanteologiassa siis vallitsee? Eckhartin Martta-Maria -kertomusta käsittelevien saarnojen analyysi paljasti tarpeen ainakin tarkalle käsitteiden määrittelylle. Eckhartia edeltäneillä klassisilla *vita activa*:n ja *vita contemplativa*:n määritelmillä ei ole juurikaan yhteistä sen kanssa miten Eckhart niihin viittaa. Eckhartille kontemplaatio ei tarkoita ensisijaisesti klassista *visio beatifica*a ainakaan missään aistisen kokemuksen mielessä. Samoin aktiivisuus ei myöskään tarkoita ensisijaisesti toimintaa joka nousee niin moraalisesta kuin askeettisesta-

kaan vaatimuksesta. Myös niiden välinen suhde edistymisenä toisesta toiseen, tai toisen paremmuudesta suhteessa toiseen, perustuu erilaiselle ymmärrykselle käsitteiden sisällöstä. Eckhartin *grunt*-mystiikassa niiden konteksti ja merkitys on toinen.

Eckhartin kohdalla *contemplatio* on mielekkäintä määritellä kokemukseksi tai tietoisuudeksi ihmisen ja Jumalan yhteisestä perustasta (*grunt*), jossa asiat ovat täydellisinä alkuperässään. Siihenhän myös latinan *con-templum* (yhteinen paikka/temppele) kirjaimellisesti viittaa. Tuossa kokemuksessa tai tietoisuudessa on kuitenkin kyse oikeastaan ei-kokemisesta tai ei-tietoisuudesta, koska perustassa ei itsessään ole vielä mitään aktuaalistunutta. Uusplatonisen metafysiikan mukaisesti perustassa asiat kyllä ovat täydellisinä, mutta ne eivät varsinaisesti "vielä" *ole* mitään. Oleminen on mielekäs kategoria vasta ulosvirtaamisen yhteydessä, jolloin asiat erottautuvat toisistaan ja saavat jonkin merkityksen. Samalla tavalla myös kokeminen ja tietoisuus saavat merkityksensä vain sikäli kun on olemassa jotain minkä mukaan kokemus jäsentyy.

Actio on puolestaan Eckhartin kohdalla mielekästä määritellä tuosta ei-kokemisesta ja ei-tietoisuudesta nousevaksi tahdottomaksi tai egottomaksi toiminnaksi. Se ei vastaa klassista toiminnan merkitystä siinä mielessä, että sillä olisi tietty toiminnan subjektin tahtoma tavoite tai sen objektista nouseva motiivi. Eckhartin kohdalla *actio* samaistuu Jumalan ulosvirtaamiseen, joka vastoin perinteistä teististä tulkintaa, ei perustu Jumalan tahtoon. Koska Eckhartin metafysiikka on pohjimmiltaan uusplatonista, hän ei esitä ulosvirtaamiselle muuta syytä kuin ulosvirtaaminen itse. Se on esimerkiksi "hyvää" vain sinä määrin, kuin olemassaolo on olioille parempaa kuin ei-oleminen.

Jos käsitteet määritellään näin, voidaan esittää, että Eckhartilla (uudenlainen) aktiivisuus – dominikaaniseen tapaan – seuraa (uudenlaista) kontemplatiivisuutta. Niiden asettaminen kausaaliseen järjestykseen on kuitenkin tarpeetonta, koska Eckhartin uusplatonisen "virtaamisen metafysiikan" näkökulmasta aito kontemplatiivisuuden kyllästävä aktiivisuus nousee aina perustasta jossa alku ja loppu yhdistyvät. Eckhartin käsityksessä aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteessa on siis kyse molempien samanaikaisesta täydellisyydestä. Siinä missä kristillisessä teologiassa todellisuus on perinteisesti hahmotettu janana jolla on alku ja loppu, Eckhartin kohdalla kyse on uusplatonisesta tavasta hahmottaa todellisuus ympyränä. Formaalisen olemisen puolesta kausaalisuus aktiivisuudesta kontemplaatioon ja toisinpäin on todellista, mutta virtuaalisen olemisen – joka on

varsinaista, vahvaa ja todellista olemista – puolesta kaikki jatkuvasti virtaa täydellisenä Jumalasta ikuisessa nyt-hetkessä (nunc aeternum).

Proklus tiivisti uusplatonistisen virtaamisen metafysiikan ytimen yhteen lauseeseen todetessaan: "Uloslähteminen on yhtä kuin paluu". Myös Eckhartin mystiikanteologinen ydin voidaan tiivistää noihin sanoihin. Jumalan ulosvirtaamisessa on jo itsessään samalla kyse kaiken paluusta Jumalaan, koska partikulaarisuus, moneus ja erillisyys pitävät välittömästi sisällään tarpeen selittää mistä moneus johtuu. Ykseys selittää moneuden ja moneus mahdollistaa puolestaan Ykseyden salaisuuden (negatiivisen) ymmärtämisen; *Unum* ei ole yksikään partikulaareista, mutta sisältää ne kaikki. Samalla tavalla myös ihmisen on Eckhartin mukaan lähdeittävä ulos itsestään ja tultava ei-miksikään pystyäkseen palaamaan askelissaan taaksepäin takaisin Jumalaan, joka ei ole mitään. Samanaikaisesti uloslähteminen on mahdollista kuitenkin ainoastaan kääntymällä sisäänpäin, koska vain ymmärryksellään ja sisältään ihmisen on mahdollista tavoittaa jotain mikä ei ole "tätä eikä tuota". Eckhartin voimakkaassa sisäisyyden korostuksessa tulee hyvin ilmi hänen voimakas riippuvuutensa Augustinuksesta.

Eckhartin käsitys ymmärryksestä rakentuu sekin edellä kuvatun paradoksin varaan. Diskursiivisella ymmärryksellään ihmisen on mahdollista tulla tietoiseksi siitä millainen dynamiikka todellisuudessa syvässä mielessä vallitsee. Ymmärryksen on kuitenkin muututtava sisäisen askeesin avulla ei-ymmärtämiseksi, totaalisesti älylliseksi köyhyydeksi, jotta se voi tavoittaa aitoa ymmärrystä. Tässä negatiivisen tietämisen korostuksessa käy ilmi Pseudo-Dionysioksen ja Gregorius Nyssalaisen vaikutus Eckhartiin. Korkeinta ymmärrystä ei tavoiteta diskursiivisesti vaan siihen partisipoidaan vaientamalla aktiivisen ymmärryksen tarve ottaa asiat nimittämällä haltuun. Todella ymmärtääkseen ihmisen on tultava ymmärrykseksi. Kristillisen kielen käsittein: tunteakseen Poika, ihmisen on tultava Pojaksi. Pojaksi ihminen puolestaan tulee Eckhartin mukaan sikäli kun irrottautuneisuudessa tiedostaa alkuperänsä (ja varsinaisen olemisensa) olevan ikuisuudessa jatkuvasti syntyvässä Pojassa. Tuossa syntymässä kaikki on (ikuisuuden näkökulmasta) Poikaa ja Pojassa. Sikäli kun ihminen tulee tietoiseksi tuosta syntymästä, sikäli Pojan voi käänteisesti sanoa syntyvän ihmisessä.

Pojaksi tulemisesta on kyse myös Eckhartin käsityksessä aktiivisuuden ja kontemplatiivisuuden suhteessa. Edistyminen ja liike toisesta toiseen ovat vain näennäisiä. Toinen ei ole toista suurempaa tai parempaa, ne ovat osa yhtä todellisuutta. Ihminen joka on tullut tietoiseksi siitä kuinka syntyy perustassa Poikana ja

Pojassa, synnyttää toimintansa tuosta samasta perustasta. Koska perustassa kaikki on pohjimmiltaan ikuisuudessa jatkuvasti syntyvää Poikaa, on perustastaan toimivan ihmisenkin toiminta varsinaisesti Pojan toimintaa. Kontemplaation ja aktiivisuuden välinen erottelu muuttuu Pojassa mielettömäksi; mitä kontemplottavaa on, jos on jo Pojassa ja Poikaa? Ihmiselle joka elää perustastaan käsin kaikki toiminta on kontemplaation läpeensä kyllästämää. Eikä se tuolloin ole enää toimintaa sen tavoitteellisessa mielessä, vaan pikemminkin se paljastuu samaksi tahdottomaksi emanaatioksi, joka ikuisuudessa kaiken aikaa tapahtuu.

Luonnollisesti edellä mainittu pitää Eckhartin mukaan paikkansa vain siinä määrin kuin (in quantum) tuollainen ihminen todella on Pojassa ja Poikaa. Sikäli kuin hän ei ole sitä – eikä luotu koskaan täysin ole – aktiivisuuden ja kontemplaation ero jää todelliseksi. Samalla tavalla Eckhartin mukaan ihmisen toimintakin on Pojan toimintaa vain sikäli kuin se on Pojan toimintaa, eli todella nousee tahdottomana perustasta. Samoin ihmisen ymmärrys tavoittaa Pojan vain sikäli kuin se tavoittaa Pojan, eli on tyhjä kuvista ja käsitteistä. Formaalin ja virtuaalisen todellisuuden välinen jännite säilyy, koska formaalinen todellisuus on joka tapauksessa todellista, vaikka onkin vain ”lainattua” ja heikkoa.

Eckhartin uusplatoninen tulkinta todellisuuden metafysisestä rakenteesta ja siitä seuraava omaperäinen mystiikanteologia, ovat sekä mielenkiintoisia että haastavia tutkittavia. Eckhartin mystiikanteologian ehdottomuus ja radikaali dialektiikka tavoittavat vastaansanomattomalla voimalla ainakin sen millä intensiteetillä teologian tulisi kohteestaan puhua, jos sille halutaan tehdä kunnolla oikeutta. Eckhartin teologiassa ei juurikaan esiinny kompromisseja tai tyytymistä likiarvoihin. Siitä ei myöskään löydy suurta kiinnostusta käytännön kristillisen elämän tai inhimillisen todellisuuden realiteetteja kohtaan. Eckhartin retoriikka on täynnä kärjistyksiä, paradokseja ja ehdottomia näkemyksiä. Tuo ”kaikki tai ei mitään” - asenne on kuitenkin täysin harkittua ja johdonmukaista. Se palvelee samaa päämäärää kuin saarnaamisen valitseminen pääasialliseksi esitystavaksi: ihmisten ravistelemista hereille.

Eckhartin mukaan meidän suurin ongelmamme on vääränlainen käsitys Jumalasta, todellisuudesta ja itsestämme. Sen vuoksi meidät on ravisteltava hereille ymmärtämään missä teemme väärin. Ravistelu tapahtuu ”apofaattisella shokkiterapialla”, jossa perinteiset Jumala-puheen tavat osoitetaan sekä riittämättömiksi että vaarallisiksi. Eckhartin mukaan perinteinen Jumala-puhe ”reifioi” Jumalan ja tekee hänestä asian muiden joukossa. Sen vuoksi Jumalasta jää jäljelle vain Juma-

la-kuva, joka ei luonnollisesti voi tyydyttää alkuperäänsä todellisessa Jumalassa kaipaavaa sielua. Jotta me voisimme saada todellisen vastauksen kaipuuseemme ja takaisin kadottamamme Jumalan kaltaisuuden, meidän on Eckhartin mukaan tultava täysin tyhjiksi kaikista asioista ja itsestämme tahtovana subjektina. Itseään etsivän Marian on edistytävä Martaksi, joka palvelee muita unohtaen itsensä.

Eckhartin radikaalista metodista seuraa kuitenkin tutkimuksen näkökulmasta kaksi keskeistä ongelmaa. Ensinnäkin lähdeaineisto näyttää olevan usein itsensä kanssa ristiriidassa. Yhtäältä Eckhart saattaa esimerkiksi kieltää *esse*:n käyttämisen Jumalasta puhuttaessa, toisaalta hän juuri itse tekee niin. Tämä johtuu mystiikanteologialle tyypillisestä tavasta siirtyä perspektiivistä toiseen ilman perusteluita. Koska Eckhart – monen muun mystikon tapaan – on vakuuttunut todellisuuden perustavanlaatuisesta ykseydestä, hän ei koe yleensä tarpeelliseksi selittää milloin puhuu ikuisuuden tai *grunt*:in ja milloin formaalisen todellisuuden näkökulmasta. Näin siis erityisesti hänen kansankielisessä tuotannossaan; latinankielisessä akateemisessa tuotannossa tyyli on ymmärrettävästi johdonmukaisempaa. Liukuvan perspektiivin vuoksi tutkija jää kuitenkin aina hieman epävarmaksi sen suhteen, onko todella tavoittanut Eckhartin ajatuksen, vai pakottaako johdonmukaisuutta johonkin missä sitä ei välttämättä lainkaan ole. Samasta lähdeaineistosta on mahdollista päätyä täysin perustelluin argumentein hyvinkin erilaisiin tulkintoihin.

Toinen ongelma on se, että systematisoidessaan Eckhartin ajattelua tutkimuksensa vuoksi tutkija tekee itse asiassa juuri sitä mistä Eckhart itse luopui. Vaikka hän oli kiistämättä aikansa korkeimpia oppineita, hän ei vertaistensa tapaan pyrkinyt laatimaan ajattelustaan minkäänlaista ”summaa”. Hän päinvastoin omistautui viimeisinä tuotteliaimpina vuosinaan elämään todeksi Jumalan välittömän läsnäolon mysteeriä saarnoissaan ja sielunhoidossa. Eckhart-tutkija joutuukin kysymään itseltään katoaako Eckhartin ajattelusta jotain olennaista, kun se yritetään systematisoida ja tiivistää käsitteisiin; olivat ne sitten niinkin eläviä kuin ”dynaaminen ontologia” tai ”virtaamisen metafysiikka”.

Entä onko Eckhartin tavassa yhdistää aktiivisuus ja kontemplatiivisuus yhdeksi samanaikaiseksi todellisuudeksi mitään annettavaa tämän päivän ihmiselle? On selvää, että Eckhartin ymmärtäminen kunnolla vaatii perehtymistä keskiajan filosofiaan ja teologiaan. Toisaalta Eckhartin saarnoihin sisältyvä kutsu astua ulos itsestään kääntymällä sisäänpäin tarjoaa sellaisenaan ajateltavaa myös modernille ihmiselle. Aikana jolloin ihmisten ja ajatusten arvo mitataan lähinnä niiden käyttöarvon perusteella, myös Eckhartin kutsu toimintaan *âne war umbe* (ilman syytä)

voidaan kuulla radikaalina huutona ihmisen (jumalallisen) arvon puolesta. Hyvä ja oikeudenmukainen toiminta ei tarvitse mitään muuta perustetta, vaatimusta eikä syytä kuin hyvyys ja oikeudenmukaisuus itse. Myös Eckhartin kritiikki perinteistä teististä teologiaa ja metafysiikkaa kohtaan on ajankohtaista. Kristillisen kirkon perinteinen kieli ei usein kykene enää antamaan myöhäismodernia ihmistä täysin tyydyttävää vastausta kysymyksiin Jumalasta, ihmisestä ja heidän välisestä suhteestaan. Eckhartin "dynaamisella ontologialla" ja tiukan älyllisellä mystiikalla voisi olla paljon annettavaa näihin kysymyksiin vastattaessa. Usko ja järki eivät Eckhartin mukaan ole ristiriidassa keskenään, vaan kumpikin auttaa ymmärtämään toista.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Eckhart, Meister

- 1936- Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft. 13 Vols. Stuttgart&Berlin: Kohlhammer.
- 1958 Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. 1. Bd. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Meister Eckharts Predigten (1–24). Stuttgart: Kohlhammer.
- 1973 Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. 3. Bd. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Meister Eckharts Predigten (60–86). Stuttgart: Kohlhammer.
- 1981 The essential sermons, commentaries, treatises and defense. Translation and introduction by Edmund Colledge and Bernard McGinn; preface by Huston Smith. New York: Paulist Press.
- 1986 Meister Eckhart: teacher and preacher. Edited by Bernard McGinn with the collaboration of Frank Tobin and Elvira Borgstadt. New York: Paulist Press.
- 2009 Sielun syvyys. Suom. Kai Pihlajamaa. Helsinki: Basam Books.

Apuneuvot

Akvinolainen, Tuomas

- 1968 Summa theologiae. Volume 12. Human intelligence (Ia. 84-89). Translation, introduction, notes, appendices and glossary by Paul T. Durbin. London: Blackfriars.
- 1971 Summa theologiae. Volume 53. The life of Christ (3a 38-45). Translation, introduction and notes by Samuel Parsons and Albert Pinheiro. Lontoo: Blackfriars.

Augustinus, Aurelius

- 1990 Soliloquies and Immortality of the soul. Introduction, translation and commentary by Gerard Watson. Warminster: Aris & Phillips.
- 2003 Tunnustukset. Suomentanut Otto Lakka; suomennoksen tarkistanut Yrjö-Otto Lakka. Helsinki: Sley-kirjat.
- 2007 Essential sermons. Introduction and notes by Daniel E. Doyle; translation by Edmund Hill; editor, Boniface Ramsey. New York: New City Press.

De La Cruz, Juan

- 1991 The collected works of Saint John of the Cross. Translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez. Revisions and introductions by Kieran Kavanaugh. Washington: ICS Publications.

Dietrich of Freiberg

- 1992 Treatise on the intellect and the intelligible. Trans. Markus Führer. Milwaukee: Marquette University Press.

Gyllenberg, Rafael

- 1993 Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja. 4. painos. Helsinki: Yliopistopaino.

Hakkarainen, Heikki, J.

- 2009 Saksan kielestä ja kulttuurista. Helsinki: Gaudeamus.

Novum

- 1993 Novum Testamentum graece. 27. revidierte Auflage. Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Porete, Marguerite

- 1986 Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour. Edited by Paul Verdeyen and Romana Guarnieri. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis. Vol. 69. Turnhout: Brepols.

Proclus, Diadochus

- 1963 The elements of theology. A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.

Vulgata

- 1969 Biblia Sacra: iuxta vulgatam versionem. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Kirjallisuus

Aumann, Jordan

- 2003 Contemplation – *New Catholic Encyclopedia*. Second edition. Vol. 4. Detroit: Thomson/Gale Group.

Baker, Aelred

- 1965 One thing necessary – *The Catholic biblical quarterly* 27. Washington: Catholic Biblical Association of America.

Beierwaltes, Werner

- 1992 Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de Causis – On Proclus and his influence in medieval philosophy. Edited by E.P. Bos and P.A. Meijer. Leiden: Brill.

Berman, Constance Hoffman

- 2000 The Cistercian evolution: the invention of a religious order in twelfth-century Europe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Butler, Cuthbert

- 1966 Western mysticism. The teaching of Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. New York: Harper & Row.

Caputo, John, D.

- 1975 The nothingness of the intellect in Meister Eckhart's Parisian questions – *The Thomist* 39. Washington, DC: Dominican Fathers Province of St. Joseph.

Carabine, Deirdre

- 1995 The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain: Peeters Press.

Constable, Giles

- 1995 The Interpretation of Mary and Martha – *Three studies in medieval religious thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davies, Oliver

- 1990 Why were Eckhart's propositions condemned? – *New Blackfriars* 71. Oxford: Blackwell PublishingBlackwell Publishing.

- 1991 Meister Eckhart: Mystical theologian. London: SPCK.

Degenhardt, Ingeborg

- 1967 Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden: Brill.

Donceel, Joseph F.

- 2003 Intellect – *New Catholic Encyclopedia*. Second edition. Vol. 7. Detroit: Thomson/Gale Group.

Duclow, Donald

- 2006 Masters of learned ignorance. Eriugena, Eckhart, Cusanus. Aldershot: Ashgate.

Fee, Gordon D.

- 1981 One thing is needful? Luke 10:42 – *New Testament textual criticism: its significance for exegesis*. Essays in honour of Bruce M. Metzger. Ed. Eldon Jay Epp and Gordon D. Fee. Oxford: Clarendon Press.

Fitzmyer, Joseph A.

- 1981 The gospel according to Luke I-IX. *The Anchor Bible*. Garden City: Double day.

- 1985 The gospel according to Luke X-XXIV. *The Anchor Bible*. New York: Double day.

Green, Joel B.

- 1997 The Gospel of Luke. *The new international commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Hartman, L. F. & Peebles, F. & Stevenson, M.
2003 Vulgate - *New Catholic Encyclopedia*. Second edition. Vol. 14. Detroit: Thomson/Gale Group.
- Hartshorne, Charles
2005 Pantheism and panentheism. *Encyclopedia of religion*. Vol. 10. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Heelas, Paul & Woodhead Linda
2005 The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality. Malden: Blackwell.
- Hollywood, Amy
1995 The soul as virgin wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Houtman, Dick & Aupers, Stef
2007 The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 western countries – *Journal for the scientific study of religion* 46. Malden: Blackwell.
- Jansen, Katherine Ludwig
2000 The making of the Magdalen: preaching and popular devotion in the later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press.
- Junni, Jussi
2007 Rakkaus Evagrios Pontoslaisen rukousteologiassa: teologianhistoriallinen tutkielma. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. HYTTK.
- Keel, Hee-Sung
2007 Meister Eckhart. An Asian Perspective. Leuven: W.B. Eerdmans.
- Knowles, David
1988 The evolution of medieval thought. 2nd edition. London: Longman.
- Koch, Josef
1959 Kritische studien zum leben Meister Eckharts – *Archivum fratrum praedicatorum* 29. Rooma: Dominican Historical Institute.
- 1960 Kritische studien zum leben Meister Eckharts – *Archivum fratrum praedicatorum* 30. Rooma: Dominican Historical Institute.
- Largier, Niklaus
1995 Meister Eckhart: Perspektiven der forschung, 1980–1993 – *Zeitschrift für deutsche philologie* 114. Berliini: Erich Schmidt Verlag.
- 1998 Recent work on Meister Eckhart: positions, problems, new perspectives, 1990–1997 – *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 65. Peeters online journals. http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=issue&journal_code=RTPM&issue=1&vol=65. Katsottu 15.12.2008.

Lehmijoki-Gardner, Maiju

- 2001 Maailmaa paossa, keskellä maailmaa. Yhteisöllinen osallistuminen naisten uskonelämässä – *Keskiajan kevät*. Kirjoituksia eurooppalaisen kulttuurin juurista. Helsinki: WSOY.

Lehtonen, Tuomas M. S. (toim)

- 2001 *Keskiajan kevät*. Kirjoituksia eurooppalaisen kulttuurin juurista. Helsinki: WSOY.

Lobkowics, Nicholas

- 1967 Theory and practice: history of a concept from Aristotle to Marx. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Maloy, Robert

- 1976 A carolingian and eleventh century monastic sermon on Luke 10:38–42 – *Marianum* 38. Rooma: Marianum.

McGinn, Bernard

- 1980 Eckhart's condemnation revisited – *The Thomist* 44. Washington, DC: Dominican Fathers Province of St. Joseph.

- 1991 The presence of God: A history of western Christian mysticism. Vol. 1. The foundations of mysticism: Origins to the fifth century. New York: Crossroad.

- 1994 The presence of God: A history of western Christian mysticism. Vol. 2. The growth of mysticism: Gregory the Great through the 12th century. New York: Crossroad.

- 1998 The presence of God: A history of western Christian mysticism. Vol. 3. The flowering of mysticism: Men and women in the new mysticism (1200-1350). New York: Crossroad.

- 2001 The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing. New York: Crossroad.

- 2001b Meister Eckhart and the Beguine mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete. Edited by Bernard McGinn. New York: Continuum.

- 2005 The presence of God: A history of western Christian mysticism. Vol. 4. The harvest of mysticism in medieval Germany (1300–1500). New York: Crossroad.

- 2008 Mystical consciousness: a modest proposal – *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Nolland, John

- 1993 Word biblical commentary. Vol. 35B. Luke 9:21-18:34. Dallas: Word Books.

- Peters, Diane E.
 1997 The life of Martha of Bethany by pseudo-Marcilia – *Theological studies* 58 no 3 S 1997. Milwaukee: Marquette University Press.
- Radler, Charlotte C.
 2006 Living from the divine ground. Meister Eckhart's practice of detachment – *Spiritus. A journal of Christian spirituality*. 6.1. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Rahner, Hugo
 1964 Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus den Herzen der Kirche und der Gläubigen – *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Renault, Laurence
 2004 Intellectualism – *Encyclopedia of Christian theology*. Vol. 2. New York: Routledge.
- Ruh, Kurt
 1985 Meister Eckhart. Theologe, prediger, mystiker. München: C.H. Beck.
 1996 Kapitel XXXVI. Meister Eckhart – Geschichte der abendländische mystik vol. 3. Die mystik des deutschen predigerordens und ihre grundlegung durch die hochscholastik. München: C.H. Beck.
- Sainio, Hanna-Leena
 2009 Keskiälasaksa – *Keskiajan avain*. Toim. M. Lamberg, A. Lahtinen ja S. Niiranen. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Schürmann, Reiner
 1978 Meister Eckhart. Mystic and philosopher. Bloomington: Indiana University Press.
- Sells, Michael A.
 1994 Mystical languages of Unsayings. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Thijssen, J. M. M. H.
 1998 Censure and heresy at the University of Paris 1200-1400. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tobin, Frank
 1986 Meister Eckhart: Thought and Language. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Denys
 1995 The darkness of God. Negativity in Christian mysticism. Cambridge: University Press.
- Whitman, Jon
 1987 Allegory: the dynamics of an ancient and medieval technique. Oxford: Clarendon Press.